

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

ENTRE CONTINUITÉS ET RUPTURES : LES INSTITUTIONS POLITIQUES
TIBÉTAINES EN EXIL, REFLETS D'UNE DÉSÉCULARISATION ET D'UN
NATIONALISME RELIGIEUX

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR MARIJO DEMERS

NOVEMBRE 2006

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 -Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article **11** du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

AVANT-PROPOS

Je désire remercier avant tout mon mari, Gyamtso, pour sa patience et surtout pour les sacrifices auxquels il a consenti afin de me permettre de continuer à étudier. J'ai écrit ce mémoire pour moi-même, mais aussi pour ma fille Yangchen, pour qu'elle sache en partie d'où elle vient. Je ne voudrais pas passer sous silence des personnes très importantes dans mon cheminement universitaire. Je veux remercier André Laliberté, mon directeur de recherche et professeur au département de science politique, qui a su me guider et me conseiller judicieusement. Je voudrais aussi témoigner ma reconnaissance à la succession J.-A.-De Sève, à la Faculté de science politique et de droit et au département de science politique de l'Université du Québec à Montréal qui m'ont offert un soutien financier déterminant par le biais de bourses d'excellence. Finalement, je veux remercier chaleureusement Lama Lobsang Samten, un de mes premiers professeurs de langue tibétaine, mais surtout celui que je considère comme mon frère.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	ii
LISTE DES FIGURES	vi
LISTE DES ABRÉVIATIONS	vii
RÉSUMÉ	viii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1	
PROLÉGOMÈMES THÉORIQUES SUR LA SÉCULARISATION.....	4
1.1. Problématique	4
1.2. Hypothèse	5
1.3. Sources	6
1.4. Définition des concepts.....	8
1.4.1. La résilience du <i>vajrayāna</i>	8
1.4.2. L'institution politique	9
1.4.3. Définir le religieux.....	11
1.5. Le Tibet : orientalisme et objet d'étude.....	13
1.6. Retour sur la théorie de la sécularisation	14
1.7. Sécularisation et bouddhisme	19
1.7.1. « L'extinction de la religion » ou la sécularisation en tibétain	21

CHAPITRE II

LES INSTITUTIONS POLITIQUES TIBÉTAINES TRADITIONNELLES OU LE <i>CHOS SRID GNYIS 'DREL</i>	24
2.1. Le mythe fondateur d' <i>Avalokiteśvara</i> et les rois du <i>dharmā</i>	24
2.2. Les institutions politiques au Tibet jusqu'en 1951	26
2.2.1. L'institution du Dalaï-Lama	26
2.2.2. Le fonctionnement du <i>chos srid gnyis 'drel</i>	30
2.2.3. Recrutement et pérennité des institutions politiques	34

CHAPITRE III

LES INSTITUTIONS POLITIQUES TIBÉTAINES EN EXIL : ENTRE LE SACRÉ ET LE MONDAIN	40
3.1. Ruptures	40
3.1.1. Changements démocratiques : constitution et élections	40
3.1.2. 1990 : vers une plus grande démocratisation du GTE	43
3.2. Continuités	47
3.2.1. Les <i>Yabshis</i> : un népotisme qui survit en exil?	47
3.2.2. L'union du politique et du religieux : le rôle des oracles d'État	50
3.2.3. Factionnalisme et loyauté au clan territorial et religieux	52
3.2.4. L'utopique consensus diasporique et la censure intellectuelle	56
3.3. Représentativité et légitimité outre-mer du GTE	60
3.4. Comportements politiques tibétains ou les heurs et malheurs du GTE	62
3.4.1. Le modèle de la démocratie occidentale et le bouddhisme tibétain ..	64
3.5. Financement du GTE	70
3.6. Recrutement et pérennité des institutions politiques en exil	74

CHAPITRE IV

L'UNION DU POLITIQUE ET DU RELIGIEUX AU CŒUR DU NATIONALISME TIBÉTAIN	77
--	----

4.1. Considérations sur le nationalisme « laïc » et le contre-exemple tibétain	77
4.2. Le <i>vajrayāna</i> fer de lance du nationalisme en exil	81
4.2.1. Entre fête sacrée et commémoration mondaine	83
4.2.2. Hymne religieux et prière patriotique	88
4.2.3. Le martyr Pawo Thubten Ngodup	90
4.3. Quel(s) nationalisme(s) pour le futur?	92
CONCLUSION	98
APPENDICE A	101
APPENDICE B	102
APPENDICE C	104
LEXIQUE DES MOTS TIBÉTAINS	105
LEXIQUE DES MOTS SANSKRITS	107
BIBLIOGRAPHIE	108

LISTE DES FIGURES

Figure	Page
1.1. Carte du Tibet ethnique	3
2.1. Le <i>chos srid gnyis 'brel</i> selon Goldstein	34
3.1. Système électoral du GTE	42
3.2. Organigramme de l'ACT	45
3.3. Le <i>Kashag</i> (Cabinet) de l'ADPT	46
3.4. Session de l'ADPT	47
4.1. Drapeau du Tibet	82

LISTE DES ABRÉVIATIONS

ACT	Administration centrale tibétaine
ADPT	Assemblée des députés du peuple tibétain
CJT	Congrès de la jeunesse tibétaine
GTE	Gouvernement tibétain en exil
INALCO	Institut national des langues et civilisations orientales
PCC	Parti communiste chinois
PNDT	Parti national démocrate du Tibet
RAT	Région Autonome du Tibet
RdC	République de Chine
RPC	République Populaire de Chine
Rs	Devise indienne (roupies)
TBO	Tibetan Bulletin Online
TCV	Tibetan Children Village

RÉSUMÉ

Ce mémoire porte sur la résilience du religieux à l'intérieur des institutions politiques tibétaines. Il suit le parcours politique des Tibétains à partir de la fin des années 1940 jusqu'au début des années 2000 en remettant en question la théorie de la sécularisation, puisque le religieux n'a jamais cessé d'être omniprésent dans l'arène publique, notamment dans l'expression du nationalisme tibétain. Il y est question du système traditionnel de l'union du politique et du religieux (*chos srid gnyis'bre*), symbolisée par le Dalaï-Lama, le rôle des oracles d'État ainsi que de l'expérience politique de la diaspora tibétaine en Inde. Nous analysons les réformes démocratiques du gouvernement tibétain en exil sous l'angle de la continuité avec le régime précédent, tout en faisant la lumière sur les ruptures face au passé politique.

Mots-clés : institutions politiques, sécularisation, bouddhisme, nationalisme, Tibet, Tibétains, Dalaï-Lama, exil, diaspora.

Les institutions politiques tibétaines ont connu de profonds bouleversements au cours des cinquante dernières années. De la dernière moitié du 17^e siècle jusqu'au début de la décennie 1950, un régime politico-religieux (*chos srid gnyis 'brel*) était en place au Tibet, où l'autorité à la fois temporelle et spirituelle du pays était incarnée par le Dalaï-Lama. L'invasion de l'armée chinoise et l'incorporation politique du Tibet dans le giron communiste mettront abruptement fin aux institutions politiques tibétaines traditionnelles. La fuite du 14^e Dalaï-Lama, Tenzin Gyatso, en Inde signifiera aussi le début d'une nouvelle aventure politique dans la communauté diasporique tibétaine. Depuis 1959, l'Inde et tout particulièrement la ville de Dharamsala, centre nerveux des exilés tibétains, voit naître et se développer un gouvernement tibétain en exil (GTE) et en corollaire une administration centrale tibétaine (ACT).

Dans ce mémoire basé sur une recherche empirique, nous entendons nous pencher à la fois sur la continuité et les ruptures du régime politique tibétain. La question de la séparation ou -à rebours- de l'enchevêtrement du politique et du religieux est particulièrement intéressante dans le cas tibétain puisque tissée de zones grises. Même si le *chos srid gnyis 'brel* a dominé au Tibet pendant plusieurs siècles, notre mémoire ne s'y attardera que pour une période bien précise. La période couverte par l'analyse des institutions politiques tibétaines traditionnelles commence à la fin de la décennie 1940. Nous avons choisi cette période puisque ce point de départ constitue la dernière époque où l'État lamaïste était préservé intact.

Nous arrêtons notre analyse au début des années 2000, moment où la majorité des réformes politiques ont été mises en place en Inde par le Dalaï-Lama et le gouvernement tibétain en exil. À ce sujet, une mise en garde s'impose: il ne s'agit pas de juger ou de qualifier l'« avancée » démocratique tibétaine en exil et de situer le parcours politique de cette communauté sur un continuum où l'on retrouverait au

début les institutions originelles et en bout de piste le gouvernement tibétain en exil des années 1990. Les Tibétains connaissent deux types d'évolution parallèles pendant toute cette période. D'une part, on retrouve la sécularisation forcée imposée par le régime chinois et, d'autre part, la désécularisation qui s'ensuit avec plus d'éclat en exil, mais qui est aussi présente au Tibet même. Par le biais de la linguistique, nous analyserons l'impossible arrimage entre sécularisation et bouddhisme tibétain pour comprendre que, paradoxalement dans le paradigme traditionnel tibétain, la religion englobe la sphère séculière. Finalement, nous juxtaposerons les différentes formes que le nationalisme tibétain revêt, en faisant écho aux mythes fondateurs qui cimentent la nation tibétaine. Cette partie qui fera le pont entre la diaspora et le Tibet moderne sera une démonstration à la fois de la résilience du religieux dans le politique, mais aussi sous certains plans d'une cassure avec le passé.

Avant d'aller plus loin, nous aimerions rappeler que le débat intellectuel chez les tibétologues est souvent émotionnellement chargé; on s'accuse mutuellement d'être pro-chinois ou pro-tibétain et l'histoire politique tibétaine du 20^e siècle s'en trouve manipulée des deux côtés. Plusieurs intellectuels de renom¹ sont aussi des activistes pour l'indépendance du Tibet ou encore des amis, voire des traducteurs de l'actuel Dalai-Lama. Chez les intellectuels tibétains, la fracture est grande entre les exilés et ceux qui sont demeurés au Tibet. Sans porter des œillères, je me concentrerai surtout sur la communauté tibétaine en exil et un peu moins sur celle restée au Tibet, bien que cette dernière sera toujours présente indirectement dans le mémoire puisqu'elle insuffle un nouvel élan à bon nombre de leaders nationalistes en exil et qu'en définitive, toutes les politiques mises de l'avant par le Dalai-Lama visent symboliquement l'ensemble du peuple tibétain et non la minorité qui demeure en

¹ Par exemple Robert A. Thurman, Jeffrey Hopkins, Jamyang Norbu ou Ronald Schwartz.

exil.² À ce propos, je définis le territoire du Tibet sur une base ethno-linguistique. Le Tibet comprend donc la région autonome du Tibet, des parties des provinces chinoises du Sichuan, du Gansu, du Qinghai, du Yunnan et de la région autonome de la Mongolie intérieure. (voir figure 1.1) Il est à noter que les mots tibétains employés dans ce mémoire sont écrits suivant le système Wylie (1959) de translittération qui fait figure de convention chez les tibétologues. Pour faciliter la compréhension du lecteur, nous avons ajouté à quelques endroits la phonétique du mot tibétain, souvent très éloignée du système Wylie. Le lecteur trouvera aussi à la fin du mémoire un lexique de tous les mots tibétains et sanscrits utilisés pour les fins de ce travail.

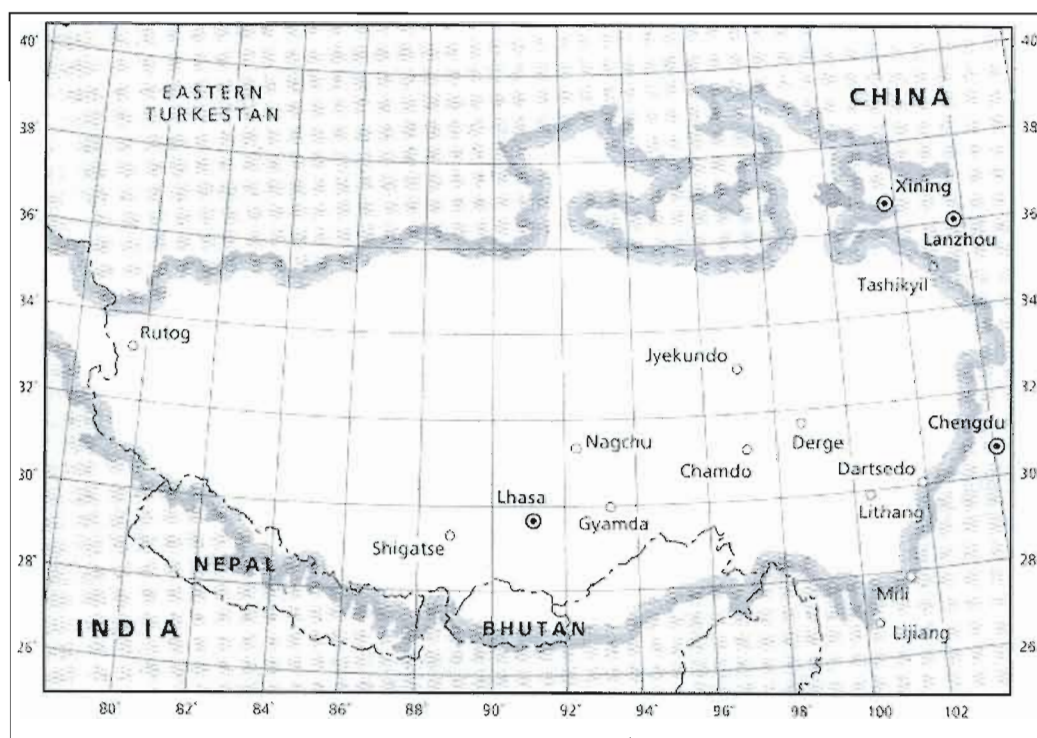


Figure 1.1 Carte du Tibet ethnique. (Source : Shakya, 1999.)

² On retrouve environ 200 000 Tibétains en exil, principalement en Inde et au Népal. En République Populaire de Chine, on retrouve 4 573 000 Tibétains selon le recensement de 1990 des autorités, tandis que le chiffre avancé par le gouvernement tibétain en exil oscille autour de 6 millions de Tibétains.

CHAPITRE I

PROLÉGOMÈMES THÉORIQUES SUR LA SÉCULARISATION

1.1. Problématique

Comment expliquer la résilience du religieux à l'intérieur des institutions politiques tibétaines en exil? Notre objectif spécifique de recherche est de comprendre les différentes manifestations de cette pérennité du sacré dans l'arène publique. Pourtant, plusieurs facteurs pourraient, *a contrario*, nous mettre sur la piste d'une séparation claire entre le politique et le religieux, bref d'un sécularisme et d'une sécularisation tous deux grandissants.

La route de l'exil pour la plupart des Tibétains s'arrête en Inde; leur plus illustre représentant, le Dalai-Lama, s'est grandement inspiré de la démocratie indienne pour mettre sur pied le GTE, mais sans souscrire explicitement à la laïcité des institutions. De plus, la désintégration des structures monastiques traditionnelles et la perte d'une cohorte presque entière de *dge shes*³ (phonétiquement « géshé ») auraient pu sonner le glas de la présence de la religion sur la scène publique. Le

³ Les géshés forment l'élite intellectuelle du corps ecclésial tibétain; le titre de *géshe lhampa* équivaut à un doctorat dans le système occidental. Un moine qui entreprend des études en vue d'obtenir le titre de géshé s'astreint à une vie d'étude. Les géshés sont les transmetteurs des lignées religieuses, les abbés des monastères et des enseignants de haut niveau.

passage d'un peuple –en moins de 50 ans- d'une réalité très conservatrice et anti-étrangère à une phase de modernisation à l'occidentale à toute vapeur pourrait être un révélateur de la sécularisation du peuple tibétain, du moins de la communauté exilée.

Or, force est de constater que même en 2006, les institutions politiques tibétaines sont tissées de zones grises; impossible de tracer une ligne claire entre le politique et le sacré; le sécularisme ne s'impose pas dans cet enchevêtrement de fils politico-religieux. Encore plus vacillante est la théorie de la sécularisation appliquée au cas tibétain. Malgré les facteurs énoncés ci-haut, le bouddhisme tibétain ne semble pas près de se confiner à la sphère privée ni même de perdre des croyants au sein de la diaspora tibétaine. (Ström, 1997; Kolås, 1996)

1.2 Hypothèse

En fait, notre constat est le suivant : la résilience du religieux dans les institutions politiques tibétaines en exil persiste, au contraire de ce que la théorie de la sécularisation prédit. Nous avançons deux hypothèses pour expliquer cette résilience du croire. Tout d'abord, les formes que revêtent les institutions politiques tibétaines en exil sont une réponse à la sécularisation forcée imposée par les dirigeants chinois en terre natale. On peut évoquer une désécularisation « consciente » de la part du GTE et du Dalaï-Lama, bref une redéfinition de ce que devrait être l'espace politique tibétain en contradiction avec les vues de Beijing. Deuxièmement, la résilience du religieux se mire dans la résistance nationaliste des exilés. Les croyances liées au *vajrayāna* et aussi au chamanisme distinguent les Tibétains des Chinois. Le bouddhisme tibétain est l'un des plus puissants vecteurs de l'identité tibétaine; il n'est pas étonnant qu'on le retrouve lové au cœur des revendications nationalistes.

1.3 Sources

Notre recherche empirique a recours à des monographies et des articles de périodiques préalablement sélectionnés. Cette sélection ne s'est pas effectuée au hasard. Comme mentionné auparavant, certains chercheurs ont une idée bien arrêtée sur le conflit sino-tibétain. Nous avons tenté d'inclure des représentants des deux camps pour éviter d'avoir un portrait biaisé de la situation, même si ce mémoire se penche plus sur la réalité en exil. Trop souvent, la partie chinoise ne voit dans l'administration tibétaine en exil qu'une bande de séparatistes (*fenlizhuyi bang*) prêts à tout pour briser l'intégralité du territoire de la mère-patrie. Quant aux nationalistes tibétains de l'exil certains tendent à souffrir de trous de mémoire historiques et à idéaliser un Tibet mythique.

Nous utilisons aussi des témoignages écrits d'acteurs importants du temps de l'État lamaïste (des ministres, des lamas, etc.). Ce sont des données inestimables puisque ces personnes sont aujourd'hui décédées ou très âgées et qu'elles ont œuvré directement dans l'arène politique du passé. Par le fait même, nous avons essayé de ne pas négliger le point de vue des chercheurs tibétains; une poignée d'entre ceux qui sont cités dans le présent travail est reconnue par le monde académique (Shakya, Sangay, Thargyal) mais d'autres ne le sont que par leurs compatriotes. Souvent, la barrière de la langue, autant écrite que parlée, empêche les observateurs de l'extérieur d'avoir accès aux propos de ces intellectuels. Comme nous maîtrisons le tibétain parlé et écrit, nous nous sommes efforcées de faire entendre ces voix qui ne sont peut-être pas les plus prestigieuses, mais qui sont très près de la réalité observée sur le terrain. Pour compléter ce tour d'horizon, nous avons veillé à intégrer des auteurs qui proviennent à nos yeux des trois grandes écoles de la tibétologie. Tout d'abord, l'école française, la plus ancienne et qui possède une longue tradition de traduction de

récits épiques tibétains et aussi d'ethnologie⁴. Viennent ensuite les tibétologues américains⁵, concentrés principalement dans trois universités : *Columbia*, *Indiana State University* et *Virginia*. Finalement, l'école anglaise n'est pas en reste puisque quelques officiers britanniques de l'armée en mission au Tibet au siècle dernier étaient des tibétologues avant l'heure. Parmi leurs contemporains se retrouvent Michael Aris et Tsering Shakyas⁶.

La littérature sur le Tibet est abondante, mais comme il a été mentionné auparavant, on trouve peu de textes concernant l'organisation socio-politique du peuple lui-même. Peu de monographies sont consacrées à ce sujet et, selon toute apparence, aucun politologue de formation ne s'est penché sur le sujet. Ce sont donc souvent des chapitres d'ouvrages ou des articles qui proviennent d'anthropologues, de bouddhologues ou d'historiens qui nous sont utiles. Outre les sources traditionnelles, nous avons aussi consulté des sites Internet. Sans faire la liste exhaustive des sites visités, nous avons fait appel à la presse d'opinion tibétaine –en exil seulement, car ce genre de journalisme n'est pas toléré en Chine– par exemple le *Tibetan Review*, un journal mensuel qui existe depuis trois décennies et qui consacre plusieurs articles aux actualités politiques tibétaines. Le site du Centre des hautes études tibétaines *Amnye Machen* constitue le microcosme de l'intelligentsia exilée. Les plus grands penseurs tibétains contemporains ont écrit dans les périodiques que ce centre publie et nous y avons puisé quelques références et articles pertinents. Dans le but d'avoir une vision plus officielle et moins incisive, j'ai consulté le site du gouvernement tibétain en exil qui publie mensuellement une « gazette

⁴Samten Karmay, Heather Stoddard, Marcelle Lalou, Anne-Marie Blondeau et Katia Buffetrille sont des représentants de cette école française basée à l'INALCO.

⁵Par exemple Melvyn C. Goldstein, David Germano, Robert A. Thurman et Matthew Kapstein.

⁶Bien qu'il n'appartienne à aucune des trois écoles de la tibétologie, nous ne voudrions pas passer sous silence l'œuvre de Giuseppe Tucci, un pionnier de la tibétologie.

parlementaire » qui nous en apprend beaucoup à propos de l'expérience politique tibétaine en exil au jour le jour.⁷

Finalement, nous avons eu de nombreuses conversations –en tibétain et en anglais- avec des Tibétains de la diaspora sur leur vision de la religion et du politique en exil. Bien que ces échanges à bâtons rompus ne s'inscrivaient pas dans une démarche scientifique d'entrevue formelle, nous calculons qu'ils ont souvent été féconds dans notre réflexion et notre analyse. Par exemple, nos discussions avec Tenzin Khangsar, président du Comité Canada Tibet et Thubten Samdup, ancien député du gouvernement tibétain en exil représentant la diaspora nord-américaine, nous ont aiguillonné vers des pistes intéressantes que nous n'aurions probablement pas pu débusquer toute seule.

1.4. Définition des concepts

1.4.1 La résilience du *vajrayāna*

Nous sommes tout à fait conscientes que le terme « résilience » est peu usité en science politique et en science des religions, du moins dans le monde francophone. Normalement, le terme résilience ne s'applique pas à un objet comme le religieux, mais bien à des matériaux ou à des êtres humains. Nous nous sommes donnés la liberté de l'utiliser puisqu'il convenait parfaitement à une situation donnée qu'on ne pouvait mieux circonscrire autrement. Pour mieux expliciter le concept, rappelons que la « résilience » provient de la physique et signifie « la résistance d'un matériau aux chocs répétés ». (De Villers, 2004) Adapté plus tard par la psychologie, ce concept est toujours très en vogue pour expliquer le comportement de personnes que tout destinait au malheur et à la misère et qui, contre toute attente, se sortent du

⁷ Voir respectivement : [www. http://tibetan.review.to/index_.html](http://tibetan.review.to/index_.html); www.amnyemachen.org; www.tibet.net.

bourbier et mènent une existence somme toute heureuse et normale. Or, nous trouvons porteur d'appliquer au bouddhisme tibétain ce concept tiré de la physique et de la psychologie. Sans s'étendre sur le sujet, le moins qu'on puisse dire c'est que le *vajrayāna*⁸ a subi de nombreux chocs répétés depuis les années 1950; suppression de l'institution des Dalaï-Lama en sol tibétain, destruction des monastères, assassinats et emprisonnements des clercs bouddhistes, disparition mystérieuse du Panchen Lama⁹ - deuxième figure en importance dans le bouddhisme tibétain- et la liste pourrait s'allonger. En dépit de ces attaques répétées, le bouddhisme tibétain, à la fois en terre natale et en exil, est toujours bien vivant. (Goldstein et Kapstein, 1998; Mc Lagan, 1996) Cependant, notre acception du concept de « résilience » du religieux ne rime pas avec stagnation ou *statu quo* du croire : « Certains chercheurs font remarquer que la résilience n'est pas une absence de réaction au choc, elle se manifeste par des stratégies actives de résistance ». (Dortier, 2004, p.735) Le concept de résilience va donc trouver directement écho avec l'une des lignes directrices du mémoire, soit la dyade continuité/rupture dans le cas tibétain.

1.4.2. L'institution politique

Pour éviter de tomber dans une lecture téléologique, mentionnons que d'autres parcours auraient pu être possibles pour le *vajrayāna*. Il aurait pu ne pas survivre, demeurer moribond ou être marginalisé par la société tibétaine elle-même, en désarroi face à la « performance¹⁰ » du bouddhisme envers l'envahisseur chinois. Le *chos srid*

⁸ Le terme sanskrit *vajrayāna* (véhicule du Diamant) décrira dans ce mémoire le bouddhisme tibétain bien que l'on puisse aussi référer au *mahayāna* en ce qui concerne le cas tibétain. Comme nous situons notre propos en science politique et non en science des religions ou en bouddhologie, nous avons volontairement omis certaines sources.

⁹ Bien que le triste sort de cet enfant reconnu comme réincarnation officielle par le Dalaï-Lama (*sprul sku*) ne fasse pas partie du mémoire en tant que tel, nous référons le lecteur à l'ouvrage suivant : Van Grasdorff, 1998, *Panchen-Lama. Otage de Pékin*.

¹⁰ Il ne faut pas oublier que la politique et la religion ne font qu'un traditionnellement au Tibet et que bien des Tibétains croyaient les moines –ainsi que leurs pratiques tantriques et magiques- supérieurs aux soldats chinois.

gnyis'brel et sa principale composante, le bouddhisme tibétain, auraient pu subir le sort d'autres régimes politiques apparentés; pensons aux califats de naguère par exemple. Justement, pour baliser le *chos srid gnyis'brel* traditionnel ainsi que l'aggiornamento de l'exil, nous faisons le choix d'une définition large du concept d'institution politique. Dans une première acception plus classique de ce qu'est l'institution politique, nous retenons cette différenciation :

Parce qu'à l'organisation, la notion d'institution ajoute le fait d'avoir un caractère « officiel », « sacré » [...] Une légitimité particulière confère à une organisation le statut d'institution. Elle est censée contribuer au maintien de l'ordre social et régir la vie de la communauté. (Dortier, 2004, p.363)

Avant d'aller plus loin dans ce concept, il faut mentionner que ce dernier est étroitement lié avec l'État-nation et l'exercice de sa souveraineté. Néanmoins, dans le cas tibétain, plusieurs des fonctions de base de l'État sont déficientes ou carrément absentes à cause de l'exil. Concrètement, le gouvernement tibétain en exil (GTE) n'est reconnu par aucun pays; ni même par l'Inde qui le tolère sur son territoire. L'administration centrale tibétaine « gouverne » pour une minorité exilée et non pour les Tibétains en République Populaire de Chine. Pourtant, traditionnellement : « les institutions politiques désignent [...] les organes de l'État qui exercent des fonctions dites de souveraineté : élaborer les lois, assurer leur mise en œuvre, faire respecter l'ordre public ». (Hermet et *al.*, 2005, p.135) Voilà pourquoi il serait incomplet de s'en tenir à cette stricte définition des institutions politiques puisque trop limitative et ne s'appliquant que partiellement au cas tibétain.

Selon nous, l'institution -malgré son caractère « officiel » et « sacré »- ne doit pas être claquemurée dans une définition rigide où d'autres réalités pertinentes échapperaient au chercheur puisque situées à la périphérie. L'institution renvoie aussi

« aux conventions, normes, règles, règlements, idéologies, organisations, routines ou valeurs partagées qui encadrent la vie économique et politique». (Dortier, 2004, p.365) Concrètement, les institutions politiques tibétaines peuvent à la fois contenir l'institution des Dalaï-Lama, mais aussi la dynamique oraculaire ou encore les nouvelles valeurs de l'exil exprimées entre autres par l'hymne national, des prières politiques et de nouveaux jours fériés au calendrier.

1.4.3. Définir le religieux

Qu'est-ce que le religieux? Nous n'essaierons pas en vain d'apporter une réponse définitive, mais plutôt de restreindre les champs du possible. Tout d'abord, le religieux ou le croire –que nous utilisons de façon interchangeable- fait appel au surnaturel; une personne cherchera à se concilier les faveurs des dieux, des esprits (bref, du panthéon auquel elle adhère) par toutes sortes de rites et de pratiques. Cette simple définition atomisante du religieux ne rendrait pas la complexité et la prégnance de ce dernier dans la société tibétaine et son importance dans les relations interpersonnelles au quotidien¹¹. C'est pourquoi nous empruntons aussi la définition de Georges Balandier pour ancrer le religieux :

[Le croire] manifeste un ordre de convictions qui ont une autorité par elles-mêmes, qui contribuent à donner du sens et de la cohérence à certaines des expériences humaines, individuelles et/ou partagées en groupe. Il ne s'impose pas seulement comme l'accueil d'un ensemble d'évidences, mais aussi comme l'un des modes de traduction [l'auteur souligne] ou de métaphorisation des désirs et des attentes, et de conjuration des incertitudes. (1994, p.148)

¹¹ Il n'est pas ici question de dépeindre l'ensemble des Tibétains comme des ascètes accomplis, mais de comprendre que par exemple la plupart d'entre eux s'en remettent au calendrier tibétain et aux jours auspiciose annoncés avant d'entreprendre leurs activités quotidiennes.

Malgré cette conceptualisation du religieux, il faut garder en tête que la civilisation tibétaine –comme bon nombre d'autres- n'a pas de mot pour nommer le croire¹². Pour être plus précis à propos du bouddhisme tibétain ou du *vajrayāna*, il faut mentionner que ce dernier a pénétré au Tibet en l'an 629 de notre ère où il a dû affronter la concurrence de la religion *bon*, un culte chamaniste,¹³ mais aussi d'autres religions où le recours à la magie et les rites visant à apaiser les dieux et déesses locaux (dieux des montagnes, des cours d'eau, etc.) étaient fréquents¹⁴. C'est dans ce contexte qu'est née la première des quatre grandes lignées du bouddhisme tibétain, soit la secte des *Nyingmapa* (*rnying ma pa*) qui consacre les pratiques tantriques et magiques.

... au début, il est probable que la nouvelle religion bouddhiste ait mis l'accent sur ces pratiques [magiques et tantriques] puisqu'elle était confrontée à la magie *bön*. Cependant, cette importance du tantrisme est restée jusqu'à aujourd'hui un trait majeur de la tradition bouddhiste tibétaine. (Michael, 1982, p.41)

Par après se sont développées les trois autres grandes lignées, soit : *Sakyapa* (*sa skya pa*), *Kagyupa* (*bka' brgyud pa*) et *Gelugpa* (*dge lugs pa*).¹⁵ Le bouddhisme tibétain, peu importe la lignée, a toujours laissé une grande place au surnaturel comme en témoignent des pratiques toujours usuelles comme par exemple : les moines-devins, les oracles, les offrandes de feu et de nourriture aux déités locales, les moines découvreurs de trésors religieux enfouis et oubliés depuis des siècles (*gter ston*), sans oublier l'immense panthéon du *vajrayāna*¹⁶.

¹² Les Tibétains utilisent le mot *chos* qui est traduit par les Occidentaux par religion, mais qui se rapproche beaucoup plus du mot sanscrit *dharma*. Il n'existe pas d'équivalent au mot religion. Par exemple, un bouddhiste se traduit en tibétain par *nang pa*; littéralement « une personne de l'intérieur ».

¹³ Le culte *bon* est toujours présent aujourd'hui au Tibet et en Inde, mais une faible minorité de Tibétains y adhère.

¹⁴ Pour un point de vue d'un intellectuel tibétain demeuré au Tibet en ce qui a trait à la lutte entre le bouddhisme et le *bon*, voir: Dung dkar Blo bzang phrim las, 1991.

¹⁵ Pour une histoire détaillée de l'introduction et de la diffusion du bouddhisme au Tibet et des pratiques magiques et tantriques héritées du *bon* voir l'excellent ouvrage de l'anthropologue Geoffrey Samuel, 1993, *Civilized shamans : Buddhism in Tibetan Societies*.

¹⁶ Pour avoir un portrait assez actuel du *vajrayāna* au Tibet et de ses pratiques les plus surprenantes toujours en usage voir l'ouvrage de Melvyn C. Goldstein et Matthew T. Kapstein, 1998, *Buddhism in Contemporary Tibet: Religious Revival and Cultural Identity*.

1.5. Le Tibet : orientalisme et objet d'étude

Les premiers écrits concernant le Tibet et qui parviennent au monde occidental remontent au XVII^e siècle. Les voyageurs pionniers sont des religieux, principalement des jésuites, mais aussi des clercs appartenant à d'autres dénominations¹⁷. Même si leurs efforts de conversion de masse au christianisme envers les Tibétains resteront vains, c'est à travers leurs récits de voyage que le public européen et nord-américain apprend à connaître ce Tibet mythique. C'est ensuite la célèbre exploratrice Alexandra-David Néel qui contribuera à fixer cette image d'un Tibet exotique et ésotérique, d'un *Shangri-la* reclus derrière les montagnes himalayennes. Cet orientalisme au prisme déformant, souvent propagé par les écrits des alpinistes, médecins ou militaires ayant séjourné dans ce pays perdurera longtemps et les premiers ouvrages véritablement scientifiques concernant le Tibet – notamment l'organisation sociale et politique des Tibétains- ne verront le jour qu'à partir des années 1960¹⁸.

Il ne faut pas oublier qu'avant l'invasion chinoise du Tibet, les autorités tibétaines refusaient majoritairement l'entrée d'étrangers sur leur territoire, bien que des Népalais et des Chinois notamment aient pu résider au pays. La capitale, Lhassa, était quasi-interdite; les Occidentaux se limitaient souvent dans leurs déplacements aux marches du pays. La présence chinoise au Tibet n'améliora pas l'accès du territoire aux chercheurs; une lourde chape de plomb s'abattit sur la frontière tibétaine des années 1950 jusqu'au milieu des années 1980. Ce n'est qu'avec l'« *Open Doors Policy* » sous le règne de Deng Xiaoping que des recherches peuvent être entreprises sur le terrain et tout de même de façon très encadrée. Ces limites font que plusieurs scientifiques se tournent vers l'Inde ou le Népal où beaucoup de réfugiés ont élu

¹⁷ À propos de la présence missionnaire au Tibet, voir Jamyang Norbu, 1999, *Christian Missionaries and Tibet*.

¹⁸ Le père fondateur de la tibétologie est sans conteste R.A. Stein qui fait paraître en 1962, l'ouvrage désormais classique : *La civilisation tibétaine*.

domicile. C'est ce corpus qui se retrouvera dans ce mémoire, c'est-à-dire un saut dans l'État lamaïste des années 1950 et une exploration des institutions politiques tibétaines actuelles avec bien sûr l'inclusion du référent religieux. Cependant, encore aujourd'hui, la très grande majorité des tibétologues¹⁹ se spécialisent dans l'une ou l'autre des nombreuses facettes du bouddhisme tibétain. Très peu ont investigué d'autres pans de la société tibétaine. Par exemple, même les études féministes entourant le Tibet, passent par le prisme de la religion²⁰; il y a donc un vide à combler, notamment dans le domaine politique.

1.6 Retour sur la théorie de la sécularisation

La littérature sur la thèse de la sécularisation est très vaste; loin de nous l'ambition d'en faire le tour, mais bien d'en cerner les grands penseurs et les principaux débats. Il faut rappeler succinctement que les tenants de cette thèse avancent que «...la modernisation conduit de façon inéluctable au déclin de la religion, à la fois dans la société et dans l'esprit des individus.». (Berger, 2001, p.15) Thèse dominante de la sociologie des religions pendant des années, la théorie de la sécularisation voit son étoile pâlir; de plus en plus d'auteurs l'attaquent sur divers fronts. Par exemple, certains avancent que cette théorie n'explique pas l'émergence et la popularité des sectes -ou dit autrement- des nouveaux mouvements religieux. (Stark et Bainbridge, 1985; Hervieu-Léger, 2001) D'autres considèrent que la théorie de la sécularisation est invalide et qu'elle a failli à sa tâche de prévision. (Stark, 2000) Cette théorie prête flanc à la critique d'un autre point de vue. On l'accuse d'être biaisée et partielle puisqu'elle se confondrait avec les attentes d'une partie des chercheurs, c'est-à-dire une attitude très rationnelle où le surnaturel n'a pas lieu

¹⁹ Pour ne mentionner que ceux là : David Germano, Jeffrey Hopkins, Robert A. Thurman, Janet Gyatso et Matthew Kapstein se concentrent tous dans leurs recherches sur le bouddhisme tibétain.

²⁰ Voir par exemple les ouvrages de la nonne tibétaine Karma Lekshe Tsomo ou encore Janet Gyatso de l'université Harvard.

d'être, n'est pas « souhaitable » et doit disparaître ou au pis aller être relégué au privé.²¹

La différenciation du religieux et du politique a régulièrement été associée, par la tradition sociologique la plus classique, à un processus d'*expulsion* [l'auteur souligne] inéluctable de la religion [...] Pourquoi cette équivalence régulièrement mise en avant entre la « fin de la religion » et la différenciation des institutions? C'est parce que le processus de différenciation (qui inclut la séparation du religieux et du politique) est lui-même mis en rapport avec l'avancée de la rationalisation. (Hervieu-Léger, 1997, p.362)

D'autres penseurs avancent que le sacré a été évacué de l'arène publique pour revenir de plus belle sous d'autres avatars. (Piette, 1993) Il est peut-être plus diffus, plus difficile à saisir, mais toujours présent, s'infiltrant dans des lieux où on ne l'imaginait pas à prime abord. Dans le camp pro-sécularisation, on retrouve notamment Karel Dobbelaere (2002) et Steve Bruce (1992) pour qui au contraire l'émergence des sectes n'est qu'une preuve de plus à la théorie de la sécularisation. Ils ajoutent aussi que les mouvements fondamentalistes à connotation religieuse ne sont que les derniers soubresauts du genre, bref ils épousent la thèse maintes fois évoquée du dernier retranchement. Or en France, tout un courant de la sociologie des religions, porté par Patrick Michel (1997; 1994) et Danièle Hervieu-Léger (2001, 1997, 1993) cherche à réconcilier le politique et le religieux, bref à cesser de voir entre les « deux systèmes de repère »- pour reprendre l'expression d'Hervieu-Léger- un antagonisme profond et insurmontable. « Les phénomènes de réindifférenciation [du politique et du religieux] auxquels on peut assister ne sont donc en rien des « régressions », des « revanches » ou des « retours », même s'ils se donnent à voir ainsi ... » (Michel, 1994, p.117)

²¹ À ce sujet, voir le *mea-culpa* scientifique de Berger, qui, dans son dernier livre, *Le réenchancement du monde*, met au rancart la théorie de la sécularisation après l'avoir promue pendant presque toute sa carrière.

Ne suivant pas cette logique de réindifférenciation, Bruce et Dobbelaere ne voient pas dans les cas-phares de la Pologne et de l'Irlande -et l'on pourrait aisément ajouter le Tibet- l'expression d'une résistance nationaliste cristallisée dans le religieux. Pour paraphraser ces auteurs, il s'agit de mécanismes de défense et de transition culturelles qui sont en fait des « *exceptions* [nous soulignons] à la sécularisation ». « Lorsque la culture, l'identité et la dignité d'un peuple sont menacées par un acteur qui met de l'avant une religion étrangère ou un sécularisme tout azimuts et que par surcroît cet acteur est perçu de façon négative, la sécularisation est freinée²² » (Bruce, 1992, p.17) Si l'on adhère à cette explication, on ne peut s'empêcher de croire que la sécularisation est mise en veilleuse à plusieurs endroits sur la planète.

À nos yeux, la théorie de la sécularisation n'en n'est pas une; il s'agit plutôt d'un épiphénomène, circonscrit surtout à l'Europe de l'Ouest. (Davie, 2001) Indéniablement, le catholicisme et ses institutions périlissent dans le monde européen, mais cette seule donne ne doit pas être automatiquement corrélée avec la religiosité des personnes. Justement, un des défauts de la théorie de la sécularisation demeure d'être trop euro-péo-centrée, voire occidalo-centrée. Des centaines d'auteurs se sont penchés sur la sécularisation -pour défendre la théorie ou la remettre en question- en France, aux États-Unis et en Grande-Bretagne, mais très peu ont confronté cette théorie aux réalités africaines ou asiatiques. Pourtant, plusieurs pays du globe présentent une articulation complexe et stimulante des rapports entre le religieux et le politique. Une poignée d'ouvrages s'intéressent directement aux rapports politico-religieux de ces pays hors des aires européenne et nord-américaine. Encore, ces monographies s'en tiennent-elles à des études de cas descriptives et peu analytiques (Harris, 1998; Haynes, 1998; Westerlund, 1996). Dans la foulée du « réveil

²² Dans une optique qu'il qualifie lui-même de post-moderne, Jeff Haynes (1997) arrive lui aussi à la même conclusion pour expliquer les exceptions à la thèse de la sécularisation...

islamique » et aussi de la ferveur pentecôtiste, on a porté plus d'attention au monde maghrébin et sud-américain.

Selon toute apparence, à l'intérieur du débat sur la sécularisation, on n'a fait peu de place au bouddhisme et encore moins aux pays asiatiques où ce dernier est pratiqué. Pour ne nommer que celles-là, les expériences cambodgienne, thaïlandaise ou birmane étudiées à l'aune de la sécularisation permettraient d'élargir l'horizon et d'éviter de se circonscrire à des champs déjà bien ratissés. Par exemple, le cas tibétain pourtant porteur –du moins à titre de contre-exemple de la thèse de la sécularisation- n'a fait l'objet que de quelques publications assez récentes. (Blezer, 2002; French, 2001) Il est intéressant de constater que se sont les intellectuels tibétains qui se questionnent le plus face à la sécularisation et souvent avec des vues très divergentes, autant en Inde qu'au Tibet. ('Phrim las, 1991; Thargyal, 1997)

Au-delà du débat entre les défenseurs et les pourfendeurs de ladite théorie, une piste intéressante apparaît lorsqu'il est question d'une désécularisation en réponse à une sécularisation forcée. Ici, il n'est pas question de vérifier empiriquement sur le long terme comment les individus et la société ont *librement* choisi –ou non- de confiner le religieux à la sphère privée et voire de le faire disparaître; ils y ont été contraints. Tout de suite, l'exemple des pays de l'Est vient à l'esprit; le régime communiste piloté par Moscou, sans agenda caché à ce sujet, avait une idée très claire de la place du religieux dans la société. Cependant, la RPC a elle aussi imposé une sécularisation forcée au Tibet dans un laps de temps très court. L'effet de cet électrochoc dans le cas tibétain a été peu analysé. (Sangay, 2003; Thargyal, 1997)

Il reste que la persécution donne du sens à l'objet persécuté. Plus, en le désignant comme l'Ennemi, elle lui confère le pouvoir de produire du sens. En prétendant le détruire [...] elle contribue à l'individualiser, lui permet de se redéfinir dans la confrontation même qu'elle tend à instituer. En l'identifiant, elle le sacralise. (Michel, 1994, p.59)

C'est en prenant appui sur cette vision des choses que nous examinerons dans le chapitre quatre le nationalisme religieux tibétain en exil qui se sert de la confrontation chinoise comme d'une véritable recharge légitimatrice. Néanmoins, ce n'est pas parce qu'il est question de remettre en cause la théorie de la sécularisation que nous nous faisons les défenseurs d'institutions politico-religieuses traditionnelles et immuables. Bien sûr, les institutions politiques tibétaines se sont transformées en exil, mais il faut se garder de faire l'adéquation avec une sécularisation en marche.

[Les dynamiques politiques du religieux] interviennent à chaque fois que le processus de fixation, de formalisation et d'institutionnalisation de la représentation de la lignée croyante qu'induit la logique religieuse de la reproduction du sens entre en contradiction avec une réalité sociale en changement, obligeant à construire de nouvelles représentations de la continuité, au prix parfois d'une réélaboration, voire d'une invention de la tradition. (Hervieu-Léger, 1997, p.378)

Les institutions politiques tibétaines en exil illustrent la volonté d'autonomie – d'autres diront d'indépendance- du Dalai-Lama et des élus tibétains face aux diktats des autorités chinoises. Bref, ce recours à une forme hybride de démocratie et de *chos srid gnyis 'brel* se situe tout à fait dans la dynamique continuité/rupture du schème tibétain où la désécularisation entraîne changements et réformes sur fond de croyances anciennes mais qui peuvent être remaniées à leur tour, notamment par les acteurs du nationalisme religieux, mais pas exclusivement comme nous le verrons dans le chapitre quatre. Comme mentionné auparavant, le thème de la sécularisation dans la société tibétaine a jusqu'ici retenu peu l'attention. Dans la section subséquente, nous dépeindrons l'omniprésence du religieux dans la sphère dite « séculière » pour ensuite mieux comprendre comment les Tibétains se sont appropriés le concept de la sécularisation, un néologisme apporté par les cadres chinois.

1.7. Sécularisation et bouddhisme

Pour comprendre la prégnance du bouddhisme dans la société tibétaine même dans les domaines que nous jugeons les plus séculiers, nous devons porter notre regard sur le cadre légal traditionnel. Malgré l'omniprésence de la religion à tous les échelons de la société, il serait faux de prétendre que le sécularisme n'avait pas sa place dans le Tibet du *chos srid gnyis 'brel*.

Même à l'intérieur de cet État, le sécularisme et la loi séculière avaient un rôle très important à jouer qui était totalement distinct des affaires religieuses conduites dans les monastères. Cependant, c'était la foi bouddhiste et la cosmologie religieuse qui définissaient la nature de loi séculière, de la loi non monastique. (French, 2001, p.97)

Par exemple on retrouvait dans les institutions traditionnelles des tribunaux où siégeaient des juges laïcs et des moines qui étaient chargés de faire appliquer la loi et de traduire en justice la population non-écclésiastique. Cependant, les critères juridiques retenus pour juger une affaire ont de quoi surprendre, même si dans l'esprit tibétain le tout relevait purement du domaine séculier. Un juge pouvait décider d'ajourner la séance au lendemain s'il constatait que l'attitude d'une ou des deux parties en cause n'était pas conforme à la résolution d'un conflit, c'est-à-dire si un individu exprimait de la colère ou du ressentiment. De plus, chaque cas sur lequel se penchait le tribunal était unique; on ne tenait jamais compte d'une possible jurisprudence puisque la loi du karma implique que chaque personne crée sa propre situation du fait de ses gestes, de ses paroles, de ses pensées. L'idéal-type d'un citoyen modèle s'incarnait dans le *rang khrims*, c'est-à-dire la morale, l'éthique personnelle construite à partir des enseignements bouddhistes. Ce sont sur ces prémisses que le juge s'appuyait pour déterminer les torts de chacun. Comme nous le verrons ultérieurement plus en détail dans le chapitre deux, le consensus était la règle d'or dans le règlement des litiges et

le juge agissait en fait comme un médiateur, jusqu'à ce que le plaignant et l'accusé se soient mutuellement entendus. (French, 2001, p.101)

Le juge évaluait le cas devant lui à l'aune des qualités qu'un pratiquant bouddhiste doit chercher à développer : altruisme, compassion, humilité, respect de toutes les formes de vie, etc. Vu sous cet angle, on peut imaginer des mises en accusation pour des motifs qui nous sembleraient futiles ou hors de portée du champ juridique. Par exemple, des disputes à propos de sommes d'argent mettaient en relief les motivations égoïstes et à courte vue d'un individu; celui-ci s'écarterait du noble sentier octuple dont l'aboutissement final était l'Éveil. Le système juridique tel que décrit ci-haut n'avait aucune prise sur les moines et les nonnes puisque le *sangha* observe un autre code légal, le *vinaya*, lui aussi bouddhiste par définition. Brièvement, le *vinaya* est synonyme de discipline; il s'agit d'un ensemble de règles qui auraient été dictées du temps du Bouddha historique. Donc le système juridique tibétain traditionnel allouait un espace au sécularisme, mais dans un tout autre esprit que celui des penseurs occidentaux, notamment ceux de l'école française de la laïcité.

... alors que nous serions tentés de définir leurs institutions juridiques et leurs codes de loi comme étant purement religieux, les Tibétains les dépendraient comme étant totalement séculiers et surtout distincts de la loi religieuse. Dans leur vision, la sphère du sacré englobe celle du profane à tel point que la première définit dans son ensemble l'unicité de la seconde. À l'intérieur de ce cadre cosmologico-bouddhiste, le sécularisme - synonyme d'un sacré moins présent- n'était pas une qualité à cultiver. Cela renvoyait à l'antithèse de la vie d'une personne pieuse... (French, 2001, p.103)

Toujours selon l'auteure Rebecca Redwood French (1995), l'architecture traditionnelle du cœur de Lhassa, qui abritait les bâtiments gouvernementaux, représentait aussi la prégnance du bouddhisme dans la sphère séculière et ce jusqu'en 1959. On fait remonter au 7^e Dalaï-Lama, Kelsang Gyatso (1708-1757), la planification et la construction des quartiers généraux de l'appareil juridico-politique du système de l'union du politique et du religieux, le *chos srid gnyis'brel*, que nous

verrons plus en détail dans le prochain chapitre. French a jeté la lumière sur la configuration précise de différents bureaux : le Cabinet (*Kashag*) au sud, la taxation et le revenu à l'est, la Haute Cour au nord, l'entrepôt de l'État à l'ouest. Au centre de ce complexe se tient le bâtiment le plus important, le *Jokhang*, le temple le plus sacré du Tibet et un haut lieu de pèlerinage. Or, French a démontré que cette structure rectangulaire, avec ses quatre points cardinaux et le temple au centre, est en fait un *mandala* (*dkyil 'khor*), un espace sacré au centre de la ville. (1995, p.85) C'est donc dire que les bureaux administratifs n'étaient pas que des lieux de travail séculiers, mais aussi compris comme étant rattachés à la cosmologie bouddhiste.

1.7.1. « L'extinction de la religion » ou la sécularisation en langue tibétaine

Ces prolégomènes exposés, on peut maintenant imaginer à quel univers se sont butés les cadres du PCC lorsqu'est venu le temps d'« éduquer les masses » et de faire entrer dans le langage courant des mots comme sécularisation et sécularisme qui n'avaient pas cours en plus d'être perçus négativement. Ironiquement, pour faire traduire la pensée marxiste au début des années 1950, le PCC a en premier lieu fait appel à des *moines* du monastère de Labrang, situé aujourd'hui dans la province chinoise du Gansu. (Shakya b, 1994, p.158)²³ De plus, lorsque les Chinois se sont appropriés en mandarin des concepts comme le sécularisme et la sécularisation, leur acception respective n'était plus tout à fait la même que ce que nous entendons en français. Ce glissement de sens s'est répercuté sur la manière de traduire ces concepts en langue tibétaine.

Le néologisme « sécularisation » tel qu'il a été traduit en tibétain signifie « annihiler, abolir, détruire la religion » (*chos kyi khyad chos snub pa*), tandis qu'une

²³ Voir Shakya, 1994, *Politicisation and the Tibetan Language* pour un bref historique des aléas de la traduction de mots comme : révolutionnaire, contre-révolutionnaire, bourgeoisie et classe ouvrière du mandarin à la langue tibétaine.

autre formulation moins incisive (*chos 'jig rten pa'i lugs la sgyur ba*) fait référence à une religion fixée dans le temporel, dans le mondain, sans connotation vers l'au-delà. (Thargyal, 1997, p.26) Le moins que l'on puisse dire, c'est que ces deux traductions du terme sécularisation sont péjoratives et enlèvent toute prétention de neutralité au concept dans le cas tibétain. Quant au mot sécularisme on pourrait croire à prime abord que les traducteurs auraient fait mieux; *srid phyogs* se décompose en deux morphèmes où le premier veut dire « temporel », « de ce monde », ou encore « sociétal », et le deuxième « direction », « perspective », « opinion ». (Goldstein, 1999; Dhongthog, 1995; Nithartha Online, 2006) Un autre synonyme de sécularisme est *'jig rten* qui renvoie à la notion du monde présent, temporel.

D'un point de vue bouddhiste, ce qui a trait aux préoccupations mondaines, à la sphère temporelle n'est pas source de valorisation. Si l'on s'attache à l'existence matérielle on commet l'erreur de passer outre la réalité du *samsāra* –du cycle de l'existence- qui pour un pratiquant bouddhiste est rempli de souffrances physiques et mentales. L'ignorance de ce principe de base ne fera qu'augmenter la durée de notre séjour dans ce cycle de réincarnation au lieu de mettre à profit « la précieuse vie humaine » (*dpal 'byor mi lus*) afin d'accumuler un karma positif avec comme but ultime l'atteinte de l'illumination.

La volonté des communistes d'imposer un nouveau paradigme aux Tibétains s'est heurtée à beaucoup de résistance, ne serait-ce qu'en fonction de la place du bouddhisme dans la société. Deux perspectives irréconciliables s'affrontaient sans partir des mêmes prémisses. Pour les uns, la sécularisation forcée s'imposait sur un territoire trop longtemps gouverné par des hiérarques où la religion se profilait partout, alors que pour les autres le bouddhisme était une doctrine moralement supérieure à tous les régimes associés aux « ismes ». Dans le prochain chapitre, nous expliquerons la structure et le fonctionnement des institutions politiques tibétaines

traditionnelles. Nous serons ainsi en mesure de comprendre pourquoi les Tibétains percevaient –et perçoivent encore- leurs institutions politiques comme moralement supérieures à celles des communistes puisque les premières sont imbriquées dans le bouddhisme et surtout elles sont incarnées par une autorité divine : le bouddha de la compassion (*Avalokiteśvara*) et les rois du dharma. (*chos rgyal*)

CHAPITRE II

LES INSTITUTIONS POLITIQUES TIBÉTAINES TRADITIONNELLES OU LE *CHOS SRID GNYIS 'BREL*

2.1 Le mythe fondateur d' *Avalokiteśvara* et les rois du *dharma*

Afin de cerner les fondements identitaires du peuple tibétain, la mise sur pied de l'institution des Dalai-Lama et celle de l'union du politique et du religieux qui s'ensuivit, on ne peut faire l'économie d'un retour dans le passé. *A fortiori*, la section présente servira de pierre d'assise au chapitre quatre qui développe le thème du nationalisme tibétain et revient sur les mythes fondateurs de la nation tibétaine.

Le Tibet a connu une longue succession de rois (*rgyal po*), les premiers étant plutôt mythiques –les Tibétains y réfèrent en évoquant les rois célestes- tandis que les derniers ont laissé des traces historiques (traités, édits, contact avec les pays voisins, etc.). (Stein; 1987) ²⁴ C'est dans cette lignée de rois historiques que les Tibétains puisent leurs racines, plus précisément dans la figure emblématique du premier d'entre eux, Nyatri Tsenpo. La date et la durée de son règne se sont plus ou moins perdues dans l'histoire, mais il n'en demeure pas moins un point d'ancrage encore aujourd'hui. À preuve, pas plus tard qu'en 2004, le Dalai-Lama y faisait allusion dans

²⁴ Voir cet auteur pour une discussion détaillée sur l'histoire et la royauté tibétaines.

une de ses prises de paroles les plus formelles, devant l'Assemblée des députés du peuple tibétain (ADPT) : « Les Tibétains existent comme peuple depuis l'époque des trois rois du Dharma du Tibet ou encore, selon l'école de pensée bön, depuis 120 avant JC, lorsque Nyatri Tsenpo a accédé au trône ». (Tenzin Gyatso, 2004, p.2)

L'épithète « roi du dharma » (*chos rgyal*) réfère à trois rois qui ont régné entre 600 et 800 après J.C. et qui, comme leur titre l'indique, se sont faits les protecteurs et les propagateurs du bouddhisme au Tibet. Nous glisserons quelques mots à propos de Songtsen Gampo (617-698), le premier des ces rois du dharma. Il est vu comme le fédérateur du peuple tibétain, celui qui a cimenté la nation derrière un porte-étendard puissant : le bouddhisme. La légende veut que ce soient ses deux épouses, l'une Chinoise et l'autre Népalaise, qui l'ont converti au bouddhisme. En plus d'adopter une nouvelle religion pour son royaume –supplantant petit à petit le *bon* et d'autres cultes chamanistes- Songtsen Gampo envoie des émissaires tibétains aux marches du Tibet; au Népal, en Inde, en Chine, en Iran. Le plus connu d'entre eux demeure Thonmi Sambhota qui rapporte de l'Inde un alphabet tibétain. Le règne épique de Songtsen Gampo coïncide avec un rayonnement du Tibet à la fois religieux, politique et artistique. « Le roi Songtsen Gampo [...] “dompte” le pays, le civilise en introduisant le bouddhisme et en établissant la royauté au centre, à Lhasa. » (Stein, 1987, p.26). À sa mort, avant l'avènement de l'institution des Dalai-Lama, il est déjà devenu le saint patron des Tibétains, puisque ceux-ci se mettent à le vénérer comme une incarnation du Bouddha de la compassion, Avalokiteśvara. « ... Avalokiteśvara est décrite comme une divinité avec laquelle les Tibétains entretiennent une relation privilégiée. Avalokiteśvara est considéré comme l'ancêtre de la nation tibétaine, lui venant en aide tout au long de son histoire. » (Dreyfus, 2002, p.39). Même si le premier Dalai-Lama (1391-1474) est reconnu, à titre posthume, quelques siècles après la mort du dernier des rois du dharma, les jalons du système politique tibétain

sont posés. Les Tibétains unissent déjà le politique et le religieux en défiant Songtsen Gampo.

2.2 Les institutions politiques au Tibet jusqu'en 1951

2.2.1. L'institution du Dalaï-Lama

L'union du politique et du religieux, le *chos srid gnyis'brel*, est demeuré le système politique tibétain de la dernière moitié du 17^e siècle jusqu'en 1951.²⁵ À la tête de l'État tibétain, se trouvaient tour à tour les différentes incarnations du Dalaï-Lama, perçu comme l'autorité suprême du pays, mais aussi comme la manifestation vivante du Bouddha de la compassion, *Avalokiteśvara* (*spyen ras gzigs* en tibétain). Qu'est-ce que l'institution du Dalaï-Lama? D'abord, il faut savoir que ce n'est qu'à partir du troisième Dalaï-Lama, Sonam Gyatso (1543-1588), que l'institution est officiellement reconnue. On décerne donc le titre de Dalaï-Lama à titre posthume à deux illustres prédécesseurs: Gendun Drub et Gendun Gyatso. Ces deux Dalaï-Lama reconnus à titre posthume, ainsi que les deux suivants -Sonam Gyatso et Yonten Gyatso- ne gouverneront pas le Tibet, mais seront chefs spirituels de la lignée *gélug* qui montera petit à petit en puissance dans le pays. De plus, cette coutume de nommer les Dalaï-Lama ne naît pas au Tibet même; c'est en Mongolie, à l'instigation d'Altan Khan (1507-1579), qu'on choisit de donner le titre de Dalaï-Lama à un moine de la secte *gélug*. (Rahul, 1995, p.4) *Dalaï* signifie océan en mongol, tandis que *lama* en tibétain veut dire professeur, maître. Un professeur tel un océan de sagesse est l'acception courante du terme Dalaï-Lama qui aujourd'hui est usité principalement

²⁵ Considérant les limites d'envergure et de temps liées à un mémoire, nous avons volontairement omis d'inclure l'histoire politico-religieuse avant le *chos srid gnyis'brel* imposé par le 5^e Dalaï-Lama, ce qui signifie que le pouvoir politique détenu par les *kagyupa* et les *sakyapa* avant la deuxième moitié du 17^e siècle ne sera pas traité. Il faut cependant garder en tête que tout au long de l'histoire tibétaine, les quatre lignées religieuses (*kagyu*, *gélug*, *sakya*, *nyingma*) seront en compétition afin de s'approprier le pouvoir, ce qui se reflètera aussi tardivement qu'en exil, notamment dans la section 3.2.3 du présent mémoire.

par les Occidentaux et par les Tibétains lorsque ces derniers s'adressent à un public non autochtone.

Nous nous permettons de faire une petite incursion linguistique puisque de façon intéressante, les Tibétains ont développé au fil du temps plusieurs synonymes lorsque venait le temps d'évoquer le nom de leur leader. Cet aparté sémantique permettra en partie de saisir le lien qui unit le Dalaï-Lama au peuple tibétain²⁶. Les dénominations les plus courantes sont teintées de références bouddhistes : *gyalwa rinpoché*, (*rgyal ba rin po che*) *yéshé norbu* (*ye shes nor bu*) et *kundun* (*sku mdun*); respectivement le maître victorieux, le joyau de la sagesse et « en présence d'un grand lama ». Dans un contexte plus actuel, les euphémismes ont fleuri sous le régime communiste où parler du Dalaï-Lama en public est toujours interdit. En République Populaire de Chine, les Tibétains font allusion au « grand rayon de soleil », au « visiteur qui réside dans une région lointaine » ou encore au « moine Padmasambhava » dont la traduction en français ne rend pas toute la finesse du jeu de mots tibétain (*a gu pad ma*) où il est question à la fois d'un moine, d'une fleur de lotus (symbole incontournable du bouddhisme) et d'une référence au grand maître indien Padmasambhava (Guru Rinpoche) qui fonde l'école tantrique au Tibet et dont le Dalaï-Lama peut être vu comme le digne héritier.

Pour en revenir à l'institution du Dalaï-Lama, tout un processus de sélection se met en branle lorsqu'il est temps de choisir un successeur à l'incarnation précédente. Un cercle restreint de dignitaires religieux est consulté, soit les abbés des trois grands monastères *gélug*²⁷ (Sera, Drepung et Ganden), le régent en place, les

²⁶ Ce thème particulier mériterait d'être plus développé mais, selon toute apparence, personne ne s'est penché sur l'évolution de la langue tibétaine en ce qui a trait à l'appellation et aux métaphores employées par les Tibétains pour faire allusion aux dignitaires religieux. Les informations contenues dans ce paragraphe ont été récoltées auprès de Tibétains.

²⁷ Nous expliciterons plus longuement le rôle de ces trois grands monastères *gélug* dans la vie politique tibétaine dans la suite de ce chapitre.

oracles du gouvernement tibétain et le Panchen Lama, le second leader en importance dans la hiérarchie bouddhiste. Les Dalaï-Lama eux-mêmes peuvent laisser des indices qui permettront de trouver l'incarnation suivante plus facilement : lettres, testaments, signes physiques, etc. (Verhaegen, 2002, p.135). Une grande partie du processus de sélection d'un Dalaï-Lama demeure ésotérique et échappe à une logique cartésienne; des moines de haut rang se rendent dans des sites précis dans le but de décoder des visions qui les mèneront vers la bonne réincarnation ou encore se basent sur des rêves prémonitoires, des divinations. Le gouvernement tibétain est aussi très attentif à toutes sortes de présages qui se manifesteraient dans les quatre coins du pays; naissances d'enfants dans des circonstances extraordinaires, climat inhabituel, comportement des animaux, etc.

Une fois les indices récoltés, de petites équipes sillonnaient le territoire tibétain, ce qui pouvait prendre –faute de moyens de transport modernes- quelques mois à quelques années, puisque des parties de l'Inde moderne (le Sikkim, le Ladakh et le Zaskar), de la Mongolie, de la Chine (en excluant l'actuelle Région Autonome du Tibet), du Bouthan et du Népal étaient habitées par des populations qui pratiquaient le *vajrayāna*. Ensuite, on ne retenait par élimination qu'une poignée de candidats –deux ou trois par exemple. Afin de s'assurer de la justesse du choix, on faisait passer divers tests aux enfants *tulkou* (*sprul sku*). Ces enfants devaient identifier des proches –professeurs, amis- auxquels ils étaient liés dans leur vie antérieure en plus de reconnaître parmi une multitude d'objets similaires des articles leur ayant appartenu (cloche bouddhiste rituelle, canne, etc.).

Fait à souligner, les Dalaï-Lama qui se sont succédés au Tibet, jusqu'à l'actuel Tenzin Gyatso, ont souvent été découverts dans des familles aux origines modestes et dans les régions les plus reculées du Tibet, comme par exemple les provinces du Kham et de l'Amdo ou encore plus loin, aux marches du pays, comme

dans le cas du célèbre 6^e Dalaï-Lama, Tsangyang Gyatso, qui est né dans la région de Tawang (aujourd'hui la province de l'Arunachal Pradesh en Inde) et appartenait en fait à l'ethnie Monpa (Verhaegen, 2002, p.72). D'aucuns ont constaté que découvrir la réincarnation du Dalaï-Lama aussi loin de la capitale avait des avantages; maintenir l'allégeance des tribus nomades envers le centre politique de Lhassa, faire contrepoids à l'aristocratie bien en selle à la ville et se tenir loin du factionnalisme et de la compétition qui sévissaient entre les monastères pour la reconnaissance de telle ou telle incarnation. L'institution du Dalaï-Lama a aussi mis de l'avant la lignée *gélug*, à la fois sur le plan social, religieux et politique, surtout à partir de l'unification du pays réalisée par le 5^e Dalaï-Lama, Ngawang Lobsang Gyatso, (1617-1682) qui, le premier, prit les rênes du double pouvoir spirituel et temporel. Cette montée en puissance des *gélugpa*, grâce à l'institution des Dalaï-Lama, n'allait pas sans heurts dans le Tibet d'alors puisque leur ascension politico-religieuse signifiait la marginalisation d'autres écoles, surtout celle des *kagyupa*.

Dans un autre ordre d'idées, qu'arrivait-il lorsque le Dalaï-Lama mourait? Un régent (*rgyal tshab*), lui succédait et il était nommé par une assemblée nationale, organe que nous décrirons ultérieurement dans ce chapitre. Comme ce régent n'était pas « découvert », c'est-à-dire qu'il ne pouvait se prétendre l'incarnation terrestre du Bouddha de la compassion, les périodes d'interrègne ont souvent donné lieu à des luttes acrimonieuses pour le pouvoir; les régents étaient éjectables et prêtaient flanc aux tentatives de coup d'État. D'ailleurs, la première moitié du 20^e siècle au Tibet voit se succéder deux régents²⁸ –Reting et Taktra- entre la mort du 13^e Dalaï-Lama et l'intronisation du 14^e Dalaï-Lama.

²⁸ Pour des points de vue différents sur le rôle de ces deux régents dans la vie politique tibétaine, voir Shakabpa, 1967; Goldstein, 1989; Shakya, 1999.

2.2.2 Le fonctionnement du *chos srid gnyis'bröl*

Outre l'institution des Dalaï-Lama, nous décrivons maintenant six entités propres au *chos srid gnyis'bröl*. (voir figure 2.1) Juste sous la réincarnation du Bouddha de la compassion, on retrouvait le poste de *lönchen*, souvent traduit par les tibétologues par le terme « premier ministre », mais qui n'en était pas un. (Michael 1982; Rahul, 1995) En fait le *lönchen* n'était pas un poste permanent et le Dalaï-Lama qui régnait pouvait se passer des services d'un *lönchen* pendant plusieurs années ou décider de nommer trois personnes en même temps à ce rang. Ensuite venait le *Kashag*, (*bka' shag*) c'est-à-dire le Cabinet du gouvernement tibétain. Il était composé de trois laïcs et d'un moine. Ces ministres, (*zhabs pad*) comme la plupart des employés au service de l'État, étaient nommés à vie avec la sélection et l'approbation du Dalaï-Lama. Le *Kashag* a joué un rôle important dans l'arène politique tibétaine: « Aucun dossier traitant d'affaires séculières ne pouvait parvenir au Dalaï-Lama sans tout d'abord passer par le *Kashag*. Le pourcentage de dossiers pris en main par le *Kashag* augmentait considérablement lors de la période de régence et s'amenuisait, voire disparaissait pendant le règne d'un Dalaï-Lama puissant. » (Goldstein, 1989, p.14) Cependant, le pouvoir des *shape* était confiné à la sphère séculière et le moine qui siégeait au *Kashag* en compagnie de ses trois collègues se voyait automatiquement octroyer un statut honorifique du fait de sa position religieuse.

Même si le Cabinet devait s'en tenir aux affaires séculières de l'État, les quatre *shape* détenaient un pouvoir certain en étant capables de tableter, de bloquer ou de cacher des projets, des lois, des informations qui ne parvenaient pas au Dalaï-Lama. Un ex-*shape* interviewés par Goldstein (1989, p.15) et exilé en Inde a estimé que dans les années 1940, dans une semaine de travail normale de six jours, à peine 30% de tous les dossiers reçus étaient envoyés au Dalaï-Lama pour que ce dernier donne son approbation finale. Généralement conservateur, le *Kashag* avait donc tout loisir de bloquer les projets les plus novateurs ou encore les propositions de réforme

qui mettaient en danger la sécurité d'un emploi à vie.²⁹ Cela dit, le Dalaï-Lama restait maître absolu dans certaines prérogatives; nomination et confirmation du personnel, approbation du budget, relations diplomatiques, etc.

Le pendant religieux du *Kashag* était le *Yigtsang* (*yig tshang*) où siégeaient quatre moines. Si un poste de « moine fonctionnaire » était à combler à travers la vingtaine d'autres départements qui constituaient l'administration tibétaine, c'était le *Yigtsang* qui se chargeait de dresser la liste de quatre ou cinq candidats potentiels et la soumettait au Dalaï-Lama. Ainsi, les carrières et les promotions des moines fonctionnaires passaient obligatoirement par le *Yigtsang*. Le fonctionnement de cette entité administrative était très semblable à celui du cabinet, excepté qu'on y traitait de sujets religieux pouvant faire l'objet de recommandations que l'on faisait parvenir au Dalaï-Lama par le biais de l'abbé en chef. « Les membres du *Yigtsang* étaient donc les cadres exécutifs du Dalaï-Lama dans le domaine religieux, mais comme le pouvoir ecclésial prédominait sur le séculier, ces moines contrôlaient le gouvernement lamaïste. » (Michael, 1982, p.52) L'abbé en chef (*spyi khyab mkhan po*) jouissait d'une position clé; il était l'interlocuteur incontournable pour toutes les questions religieuses, en supervisant notamment l'énorme système monastique tibétain ainsi que tout le personnel attaché au service du Dalaï-Lama. Il servait de lien entre le *Kashag*, le *Yigtsang* et le Dalaï-Lama. Par ailleurs, on retrouvait aussi dans le gouvernement tibétain le *Tsigang* (*rtsis khang*) que Michael identifie à tort comme étant le Ministère du Revenu, ce dernier ne s'occupant nullement de la politique fiscale ni de la devise tibétaines. En fait il s'agissait plutôt, selon Goldstein, d'un corps administratif qui comptabilisait et surveillait les impôts fonciers et qui pouvait enquêter dans des cas litigieux y étant reliés.

²⁹ L'espace nous manque pour développer le sujet des intrigues politiques tibétaines, voir Goldstein, 1989, à propos des tentatives de réformes avortées dans le Tibet des années 1900-1950.

Ce rapide portrait du gouvernement tibétain ne serait pas complet sans l'inclusion de l'assemblée nationale, le *Tshongdu Gyentsom* (*tshongs 'du gyas 'dzom*). Sans être exhaustif, mentionnons que cette assemblée se composait notamment des fonctionnaires laïcs et ecclésiastiques présents à Lhassa lors de la session de l'assemblée ainsi que d'une panoplie de personnages religieux, par exemple d'importants lamas. Fait à souligner, les abbés et ex-abbés des « trois grands sièges » (*gdan sa gsum*), c'est-à-dire les trois plus gros monastères *gélug* du Tibet en banlieue de Lhassa (Ganden, Drepung et Sera), avaient voix au chapitre lors des sessions du *Tshongdu Gyentsom*. « ... l'influence et le pouvoir de ces trois monastères donnaient à leurs représentants une sorte de droit de veto à l'assemblée nationale » (Goldstein, 1989, p.20) En fait, les décisions de cette assemblée devaient être entérinées par le sceau du gouvernement et, fait significatif, par chacun des sceaux des trois grands monastères. L'assemblée nationale était convoquée de façon ponctuelle lorsque le besoin s'en faisait sentir, par exemple pour la nomination d'un régent ou lors de crises dans le pays. À la fois le *Kashag*, le *Yigtsang*, le *Tsigang* et le *Tshongdhu Gyentsom* fonctionnaient par consensus. Les membres de l'assemblée nationale, les *shape* et les moines politiques ne votaient jamais pour entériner ou rejeter un projet quelconque. On ne départageait pas les opposants et les défenseurs d'un projet en faisant voter l'ensemble des acteurs politiques, mais on cherchait à aplanir les divergences d'opinions pour en arriver à un consensus décisionnel. En dernier ressort, toutes les décisions étaient sujettes à l'approbation ou au rejet du leader absolu, le Dalaï-Lama.

Pour terminer ce tour d'horizon de l'union du politique et du sacré, il faut jeter un coup d'œil rapide sur l'armée tibétaine traditionnelle, une autre institution qui se démarque par sa singularité face aux autres armées du temps. Le commandement de cette force de 12 000 à 15 000 hommes était bicéphale; ici encore un laïc et un moine se partageaient la tâche. (Michael, 1982, p.73) Il est révélateur qu'une institution

séculière comme l'armée ait aussi été dirigée en partie par un moine bouddhiste. Paradoxalement, malgré l'idéal du bouddhisme tibétain qui s'éloigne de toute violence, il n'était pas rare que des moines se retrouvent enrôlés dans l'armée et même au front³⁰. (Lobsang Gyatso, 1998; Michael, 1982) Nous avançons quelques raisons pour expliquer ce curieux phénomène qui n'a fait l'objet d'aucune étude détaillée. D'abord, la conscription était de mise dans plusieurs régions tibétaines et comme un fort pourcentage d'hommes se faisait moines, ces apprentis soldats devaient quitter le monastère. *A fortiori*, Michael nous apprend que certains futurs combattants pouvaient échapper à la conscription grâce à la pression de leurs familles riches ou aristocrates. (1982, p.72) L'efficacité de l'armée tibétaine officielle était douteuse; aucune école militaire n'existait au Tibet et souvent les milices privées de chefs tribaux comportaient quelques milliers d'hommes en leur rang, ce qui pouvait presque rivaliser avec le pouvoir central.³¹

Cependant, l'armée professionnelle était clairement négligée comme outil gouvernemental. Les commandants militaires n'étaient pas des soldats de métier, mais bien des fils d'aristocrates qui recevaient leur titre sans pratiquement aucune formation, contrairement aux fonctionnaires civils de l'administration... (Michael, 1982, p.73)

³⁰ Pour plus de détails à ce sujet, voir le récit du moine Lobsang Gyatso (cité ci-haut) qui, dans ses mémoires, raconte le recrutement de religieux au sein de l'armée tibétaine.

³¹ Il faut aussi ajouter qu'historiquement, l'armée chinoise impériale protégeait et défendait le Tibet en voyant en ce dernier son protecteur spirituel.

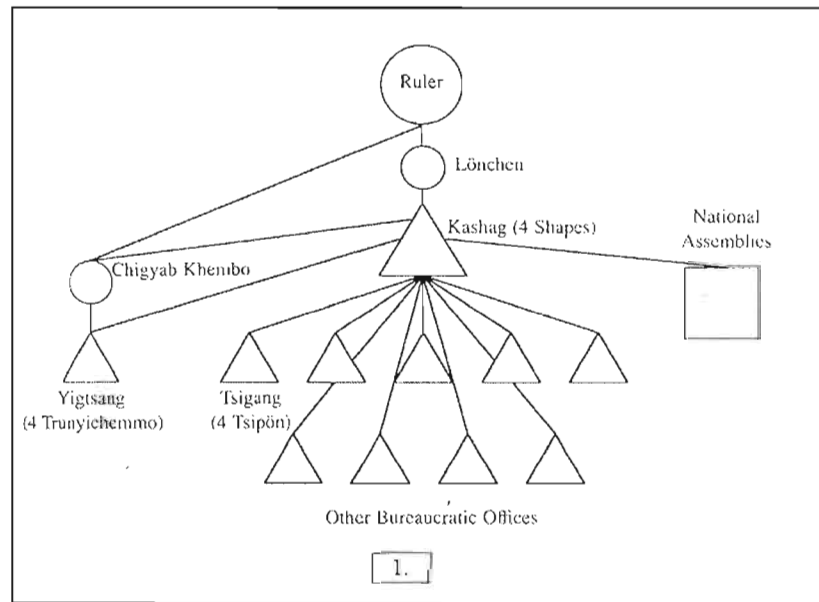


Figure 2.1 Le *chos srid gnyis 'brel* selon Goldstein.
(Source : Goldstein, 1989.)

2.2.3 Recrutement et pérennité des institution politiques

Pour conclure cette partie sur les institutions politiques tibétaines antérieures à 1951, il faut glisser un mot à propos de la base de recrutement de l'appareil tibétain. Les fonctionnaires laïcs du gouvernement tibétain, le *Ganden Phodrang* (*dga' ldan pho brang*), étaient recrutés parmi l'aristocratie de Lhassa, la capitale du Tibet, qui englobait environ 200 familles. (Goldstein, 1989, p.6) En fait, la noblesse tibétaine n'était pas libre de choisir si ses membres entraient ou non au service de l'État; chaque famille devait éduquer un garçon en vue d'une carrière gouvernementale.

« En échange, la famille pouvait conserver les revenus tirés de ses propriétés foncières. Si la famille n'avait pas de descendance mâle, ni de fils adoptif ou qu'on y décelait un manque d'intérêt à servir l'État, cette famille perdait alors ses propriétés foncières. » (Michael, 1982, p.45) Les postes les plus prestigieux n'étaient pas toujours rémunérés; c'est donc dire que la fraction la plus aisée de l'aristocratie

tibétaine y avait accès. De plus, certains fonctionnaires de haut rang avaient un emploi fictif, sans endroit de travail désigné. Il s'agissait de postes purement honorifiques, mais qui pour leurs détenteurs assuraient prestige et visibilité. En effet, dans le Tibet d'avant 1950, l'étiquette et le code protocolaire étaient extrêmement élaborés; lors de cérémonies officielles les places respectives et l'ordre d'un cortège politique ne concordaient pas toujours avec les réelles fonctions de chacun au sein de l'appareil gouvernemental, mais bien à une logique autre.

Les clercs tibétains qui souhaitaient travailler au Potala (résidence du Dalai-Lama et quartier général de l'État tibétain) devaient provenir des trois grands monastères *gélug* de Sera, Drepung et Ganden (*gdan sa gsum*). On recrutait la grande majorité des moines fonctionnaires parmi cette élite monastique, bien qu'il ait été possible dans de rares cas d'avoir un autre monastère d'appartenance. Les candidats étaient souvent issus de la classe moyenne de Lhassa ou étaient parents avec un moine déjà au service de l'État. (Goldstein, 1989, p.8) Comme les moines respectent le vœu de célibat, il était aussi courant de voir un moine fonctionnaire adopter un jeune novice pour le former et l'intégrer dans le corps ecclésial administratif. Évidemment, les moines qui étaient des réincarnations reconnues (*tulkou*) ou d'autres lamas bien en vue pouvaient viser le *Ganden Phodrang*.

En pratique, ces deux catégories de fonctionnaires –laïque et religieuse– n'étaient pas sur le même pied d'égalité. Goldstein nous apprend que même au 20^e siècle, lorsque le gouvernement a cru bon de hausser ses effectifs, il l'a fait au détriment de l'aristocratie (Goldstein, 1989, p.8) « Il y avait environ deux cents fonctionnaires laïcs, ce qui donne un ratio de trois à quatre moines au service de l'État pour deux civils. » (Michael, 1982, p.45) Autre indice du prestige d'être choisi moine-fonctionnaire; plusieurs fils d'aristocrates préféraient se faire clerc et être recrutés à ce titre pour servir le gouvernement.

À la fois Goldstein et Michael s'entendent sur la taille réduite de l'appareil gouvernemental; de 500 à 700 fonctionnaires pour l'ensemble du Tibet qui comptait environ trois millions d'habitants³². (1989, p.5; 1982, p.69) Les deux tibétologues divergent d'opinion à propos du pouvoir réel du *Ganden Phodrang*. Pour Michael, le rôle du gouvernement était très limité. (1982, p.59) *A contrario*, pour Goldstein, le faible nombre de fonctionnaires n'était pas un obstacle à une gouvernance viable : «Cela ne signifie pas que le gouvernement central n'avait pas la mainmise sur tout le pays; au contraire, il exerçait son autorité ». (1989, p.5) En somme, l'union du politique et du religieux au Tibet (*chos srid gnyis'brel*) servait plutôt mal le bras séculier de l'État :

Cette idéologie religieuse se matérialisait de deux façons: tout d'abord, le chef d'État était un lama reconnu, ensuite, la religiosité de l'État était mesurée à l'aune de sa communauté monastique. La communauté monastique attendait de ce gouvernement religieux qu'il encourage son développement et jugeait que la quintessence de la mission étatique se trouvait dans la perpétuation du *sangha*. (Goldstein, 1989, p.816)

Le recrutement des fonctionnaires, qu'ils soient laïcs ou religieux, était en théorie basé sur les compétences et le mérite. Même si Franz (1982) louange cette méritocratie qu'il lie à l'efficacité d'une bureaucratie basée sur le modèle wébérien, il semble qu'elle n'ait vraiment existé que sur papier. Des postes névralgiques pour la sécurité du pays comme par exemple celui de commandant en chef de l'armée étaient confiés à des néophytes en la matière. Qui plus est, les *shape* du Cabinet provenaient en grande majorité de la tranche la plus riche de l'aristocratie. Être nommé à vie demandait des investissements considérables: une maison au coeur de la capitale, l'entretien de domestiques et surtout la distribution de cadeaux pour assurer sa nomination ou celle d'un fils.

³² Ce qui donne un ratio d'un fonctionnaire pour 4000 à 6000 citoyens.

Les moines qui visaient une place au *Yigtsang* ou dans des postes subalternes n'échappaient pas à cette compétition féroce pour le recrutement. Trois routes pouvaient mener au Potala; soit le moine candidat était issu de l'aristocratie, soit ses talents avaient été remarqués par son monastère d'attache qui l'avait envoyé à Lhassa afin de l'éduquer, soit il provenait d'une « famille » de moines (*shag tshang*). (Mc Lagan 1996, p.22; Goldstein, 1989, p. 9) Nous devons glisser quelques mots à propos de ces familles; comme la secte bouddhiste *gelug* qui contrôlait le pouvoir à Lhassa respectait le vœu de célibat, il était impossible pour des clercs de haut rang de placer des fils héréditaires à leur suite. Afin d'avoir la mainmise sur leur recrutement, ces moines adoptaient de jeunes aspirants et les formaient en vue d'occuper une position administrative ou politique. Au sein de ces maisonnières de moines, ces fils spirituels avaient des droits juridiques lorsque leurs protecteurs mouraient, soit, par exemple, l'héritage de propriétés foncières ou de sommes monétaires. Cette minorité de clercs décidemment tournés vers des buts mondains ne reflétaient pas l'ensemble du corps monastique au Tibet. Sauf exception, comme à Lhassa, les moines vivaient au monastère et entretenaient peu de rapports avec le monde extérieur, la majorité de leur temps étant consacré à l'étude, aux prières et à la méditation. D'ailleurs, on peut dire de ces moines-politiciens qu'ils n'étaient ni tout à fait des religieux, ni des laïcs proprement dit. « On pourrait les désigner comme des moines « pour la forme » seulement puisque la plupart d'entre eux étaient simplement inscrits à l'un des grands monastères *gelug* sans y demeurer et encore moins y étudier. » (Goldstein, 1989, p.8) Inversement à ce qui se passait ailleurs dans les lieux de culte du pays, la proportion de novices qui travaillaient au *Ganden Phodrang* était plus élevée que celle des moines ayant passé tout le processus d'ordination; Michael avance le rapport 2 :1. (1982, p.59).

Il faut se garder cependant de broser un tableau trompeur sur les effectifs ecclésiastiques dans le gouvernement du Tibet; quelques postes cruciaux étaient comblés

par des moines érudits, arrivant sur le tard dans l'institution du *chos srid gnyis 'brel*. Par surcroît, ces moines de «carrière» faisaient souvent partie de la cour du Dalaï-Lama sans être nommé à une fonction officielle. Ce flou quant à leur emploi précis permettait aux plus influents d'entre eux de devenir de véritables éminences grises s'immiscant dans les affaires de l'État. Nous évoquons par exemple les professeurs de l'actuel Dalaï-Lama, Trijang Rinpoché et Ling Rinpoché, ou dans un passé un peu plus lointain, le favori du 13^e Dalaï-Lama (1876-1933), le moine Kumbela. «Hormis le Dalaï-Lama, Kumbela est sans l'ombre d'un doute la personne la plus puissante au Tibet. Il ne détient aucun poste officiel dans l'administration, mais il est toujours dans la garde rapprochée du Dalaï-Lama qui [...] le traite comme un fils. » (Williamson, 1934 in Goldstein, 1989, p.151) La régence –période de gouverne entre le règne des Dalaï-Lama- était un autre poste prestigieux qui demeurait la chasse-gardée de *tulkou* reconnus; ces moines aguerris provenaient des grandes institutions monastiques qui ceinturaient Lhasa.

En somme, on peut voir que le recrutement et le renouvellement de l'appareil gouvernemental tibétain d'avant 1950 reposait sur deux piliers inégaux; d'un côté les quelques centaines de familles aristocrates autour de la capitale, de l'autre les moines *gélug*. Ces figures religieuses sont à subdiviser en deux catégories; ceux qui se destinaient souvent dès le plus jeune âge à une carrière politique et les autres qui embrassaient les règles monastiques et qui au mitan de leur vie allaient servir le *Ganden Phodrang*. L'aristocratie et le corps monastique ne s'entendaient pas toujours à propos des intérêts supérieurs du pays; surtout en ce qui a trait aux réformes du régime politique. Le conservatisme, la rigidité, voire l'immobilisme du *Kashag*, du *Yigstang* et du *Tshongdu Gyentsom* s'explique peut-être par la position prépondérante des moines au sein du gouvernement:

Pour les monastères, le changement signifiait la sécularisation et aussi le recul du bouddhisme: perte d'influence, de pouvoir et de support financier, alors que pour les aristocrates, la modernisation rimait avec la possibilité de

défendre le Tibet et aussi de préserver l'unicité de ses structures politico-religieuses. (Mc Lagan, 1996, p.26)

À la fois l'aristocratie et le corps monastique seront durement affectés par le changement de fond en comble du système politique dans la nouvelle Région Autonome du Tibet. Cependant, l'esprit des institutions séculaires refera surface quelques années plus tard, à la faveur de l'exil. Près de cinquante ans après la mort du *chos srid gnyis'brul* tel qu'il existait au Tibet, la résilience du religieux dans les affaires politiques tibétaines n'est pas près de s'effacer. Dans le prochain chapitre, nous traiterons de l'expérience politico-religieuse de la diaspora qui se démocratise et ainsi rompt avec le passé tout en retenant la trame de fond du croire. Ce ballet entre ruptures et continuités qu'avalise le Dalaï-Lama démontre à Beijing que d'autres parcours de modernisation sont possibles et surtout qu'une masse de Tibétains rejettent une sécularisation à tout crin.

CHAPITRE III

LES INSTITUTIONS POLITIQUES TIBÉTAINES EN EXIL : ENTRE LE SACRÉ ET LE MONDAIN

3.1. Ruptures

3.1.1. Changements démocratiques : constitution et élections

Dès son arrivée en Inde, sa terre d'exil, le Dalaï-Lama entreprend de vastes changements des institutions politiques tibétaines. En 1959, sous son impulsion, sont créés six portefeuilles, soit celui de l'Intérieur, de la religion et de la culture, de l'éducation, des finances, de la sécurité et des affaires étrangères. Le département des communications et des relations internationales viendra quelques années plus tard. Assez rapidement, des « bureaux du Tibet », qui agissent en fait comme des ambassades officieuses, sont mis en place dans quelques métropoles, notamment New York, New Delhi, Genève, Tokyo, Pretoria et Budapest. (Avedon, 1984; Sangay; 2003) Le 14^e Dalaï-Lama continue d'ébranler la structure traditionnelle du gouvernement tibétain lorsqu'en 1963, avec l'aide de juristes indiens, il rédige un projet de constitution démocratique pour le Tibet, comprenant 77 articles. En 2006, les Tibétains restés en terre natale n'ont, jusqu'à ce jour, pu se prononcer sur la validité de cette constitution. Sans nous attarder à chaque article de cette constitution, certains d'entre eux méritent que l'on s'y arrête, pour y déceler à la fois les prémisses

d'une démocratie naissante et les influences du régime politico-religieux antérieur, le *chos srid gnyis'bre*. La constitution de 1963 stipule qu'à la tête des institutions politiques du GTE on retrouve le Dalaï-Lama et son cabinet, le *Kashag*, soit cinq ministres qui sont nommés par Tenzin Gyatso³³. Puis viennent ensuite les portefeuilles évoqués ci-haut. L'innovation de cette constitution réside dans la création de l'assemblée des députés du peuple tibétain qui est devenu le parlement en exil et qui offre aux Tibétains l'opportunité d'élire leurs représentants. La première mouture de l'ADPT comptait 17 députés; une partie des parlementaires et les cinq ministres du cabinet faisaient aussi partie du comité national tibétain permanent (*rgyun las thog chung*) qui se rencontrait de façon mensuelle.

Pour l'exilé tibétain, le système de votation est assez complexe. (voir figure 3.1) Les députés sont élus pour une période de cinq ans. Chaque électeur vote pour un candidat relié à sa région d'origine (les trois grandes provinces du Tibet étant l'Ü-Tsang, l'Amdo et le Kham). Il doit aussi voter pour un député issu de sa secte religieuse, soit la lignée *gélug*, *kagyu*, *nyingma* ou *sakya*. Originellement, la constitution de 1963 n'offrait aucune représentation politique aux adhérents du *bon*, religion pré-bouddhiste tibétaine. Un siège est maintenant réservé à ce culte. La composition du parlement tibétain en exil est la suivante : dix sièges pour chacune des trois régions et deux sièges par lignée religieuse (cinq sectes donc 10 députés). Il faut aussi mentionner que la représentation féminine est assurée par l'obligation d'inclure deux femmes dans chaque bloc régional, pour un minimum de six femmes siégeant au Parlement³⁴. Trois députés représentent aussi la diaspora transnationale : deux sièges sont réservés pour des Tibétains en provenance de l'Europe et un siège représente la communauté tibétaine d'Amérique du Nord³⁵.

³³ Le Dalaï-Lama a lui-même mis fin à ce processus de nomination des membres du Kashag en 1991 comme nous le verrons ultérieurement dans ce chapitre.

³⁴ Cette nouveauté est aussi une initiative du Dalaï-Lama.

³⁵ Pendant longtemps, la représentation nord-américaine de la diaspora tibétaine dans le GTE a été assurée par un Tibétain demeurant au Québec depuis plus de 30 ans, Thubten Samdup.

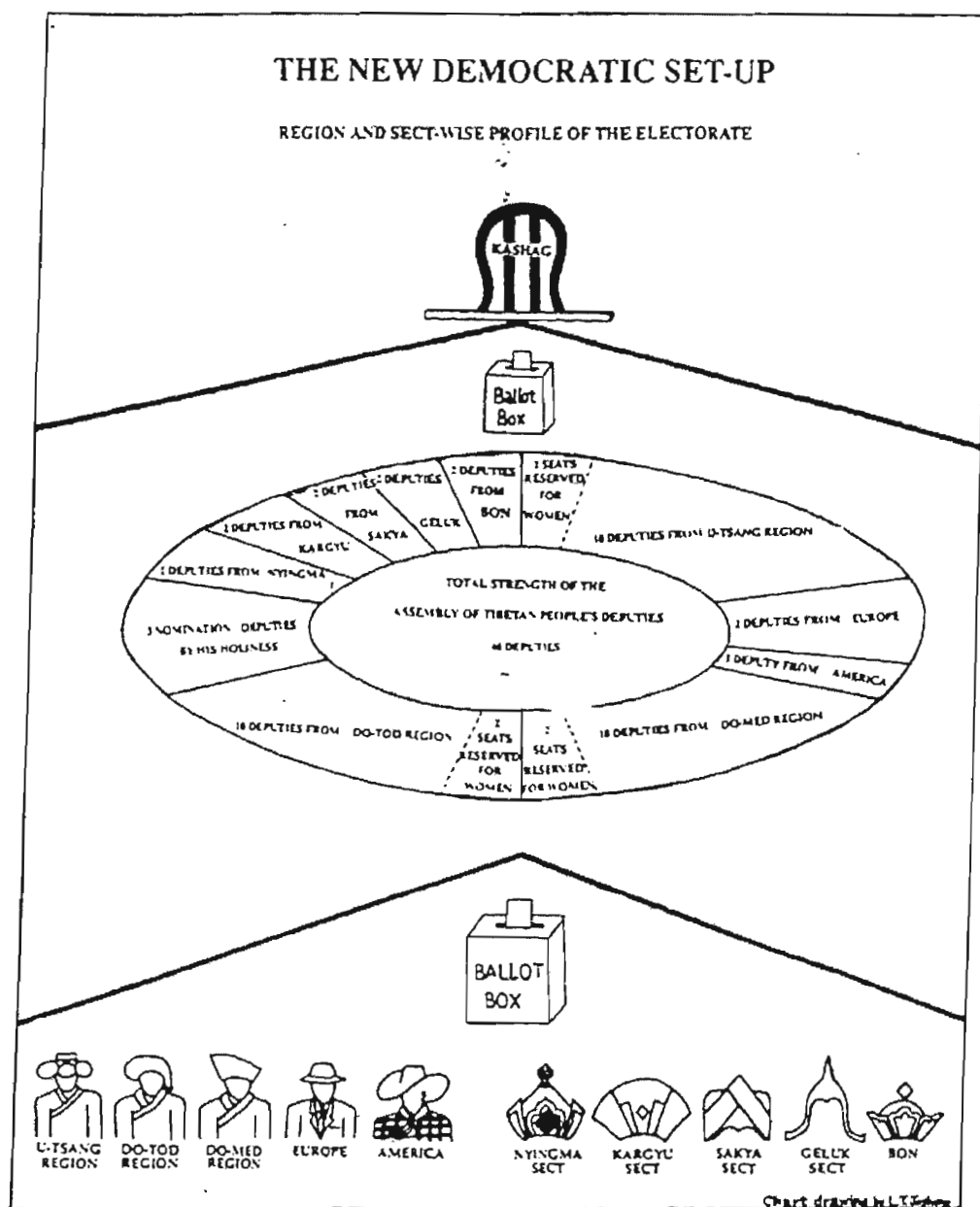


Figure 3.1 Système électoral du GTE. (Source : Mc Lagan, 1996.)

Toujours dans cette constitution promulguée en 1963, on y retrouve des articles qui touchent principalement la sphère bouddhiste : « ... la constitution prend un tour typiquement tibétain en incluant des articles à propos des bureaux bouddhistes du Dalaï-Lama et aussi de la régence assurée par un moine ». (Sangay, 2003, p.121) En fait, le Dalaï-Lama a voulu changer le processus de sélection de la régence, qui historiquement a souvent mené à des luttes acrimonieuses et à une guerre de factions. Comme le *Tshongdu Gyentsom* (l'assemblée nationale élargie) n'existe plus en exil, ce sera un conseil de régence qui assurera l'intérim lors du décès de Tenzin Gyatso.

3.1.2. 1990 : Vers une plus grande démocratisation du GTE

Nous qualifierons la décennie 1990 de deuxième phase de démocratisation dans le GTE. Encore sous la houlette du leader religieux, les institutions politiques tibétaines se sont démocratisées davantage. En mai 1990, le Dalaï-Lama dissolvait l'ADPT et invitait les Tibétains aux urnes. Le nouveau parlement compte plus de représentants (46 au total) et les femmes y sont obligatoirement présentes (voir la structure explicitée plus haut). Mais l'innovation la plus spectaculaire se retrouve dans la fin du processus de nomination. « La coutume vieille de 350 ans qui voulait que le Dalaï-Lama nomme les membres du Kashag a été abandonnée afin de permettre au parlement de pouvoir choisir lui-même le cabinet. » (Sangay, 2003, p.122) Mais Tenzin Gyatso a posé un geste encore plus radical lorsqu'en 1991, il inclut dans la constitution une clause concernant sa propre destitution si les deux tiers des députés en manifestent le désir ainsi que les plus hautes instances judiciaires en exil : la clause « a stupéfiée tous les Tibétains ». (Thargyal, 1997, p.30) Pour démontrer l'onde de choc, Avedon rapporte que lorsque l'article 36 de la constitution se rapportant à la mise en accusation du Dalaï-Lama fut publiquement connu, des dizaines de députés ont convergé vers Dharamsala (quartier général du GTE) et ont

catégoriquement refusé d'entériner la constitution si cette clause en faisait partie, sans parler des manifestations publiques qui s'ensuivirent. C'est l'intervention personnelle du Dalaï-Lama qui a fait en sorte que cet article survive, mais cet incident en dit long sur les limites de la démocratie en exil et à propos des comportements politiques de la communauté tibétaine.³⁶

Depuis 1991, le parlement en exil a maintenant les pleins pouvoirs pour légiférer, ce qui n'était pas le cas auparavant et ce qui rend les institutions politiques plus transparentes et imputables aux yeux du public. Quant au rôle du Dalaï-Lama au sein du GTE, le principal intéressé a été clair à ce sujet, déclarant qu'il s'était décidé à ne jouer aucun rôle dans le gouvernement à venir. (Tenzin Gyatso *in* Shiromany, 1998, p.280) Tenzin Gyatso a aussi dit sur de nombreuses tribunes qu'advenant une solution au problème tibétain, il se retirerait complètement du débat politique afin de se consacrer à sa vie spirituelle. Présentement, le Dalaï-Lama joue un rôle symbolique dans le GTE où il dispose d'un siège d'observateur et d'interlocuteur dans la plupart des instances, mais il est peu impliqué dans la politique quotidienne du GTE. Cependant, son charisme et ses positions sur différents sujets influencent grandement l'agenda politique du GTE, même si le Dalaï-Lama fait connaître ses vues à l'extérieur de l'arène politique sans y participer directement. Toujours en 1991, Tenzin Gyatso mettait aussi sur pied la Cour Suprême tibétaine, qui malgré son absence de juridiction dans les cas criminels, peut juger des causes civiles impliquant deux parties tibétaines. Cette dernière institution est fonctionnelle depuis 1997³⁷. (Sangay, 2003, p.223) Quant à la l'administration centrale tibétaine (ACT) elle emploie des centaines de Tibétains qui, au quotidien, oeuvrent dans les départements et ministères du GTE. (*voir figure 3.2.*)

³⁶ Voir la section 3.4 pour plus de détails à propos des comportements politiques tibétains.

³⁷ En 2003, la Cour avait rendu 9 jugements et bien que cette dernière n'applique pas de mesures coercitives suite aux décisions juridiques, toutes les parties dans les causes concernées se sont pliées aux jugements rendus.

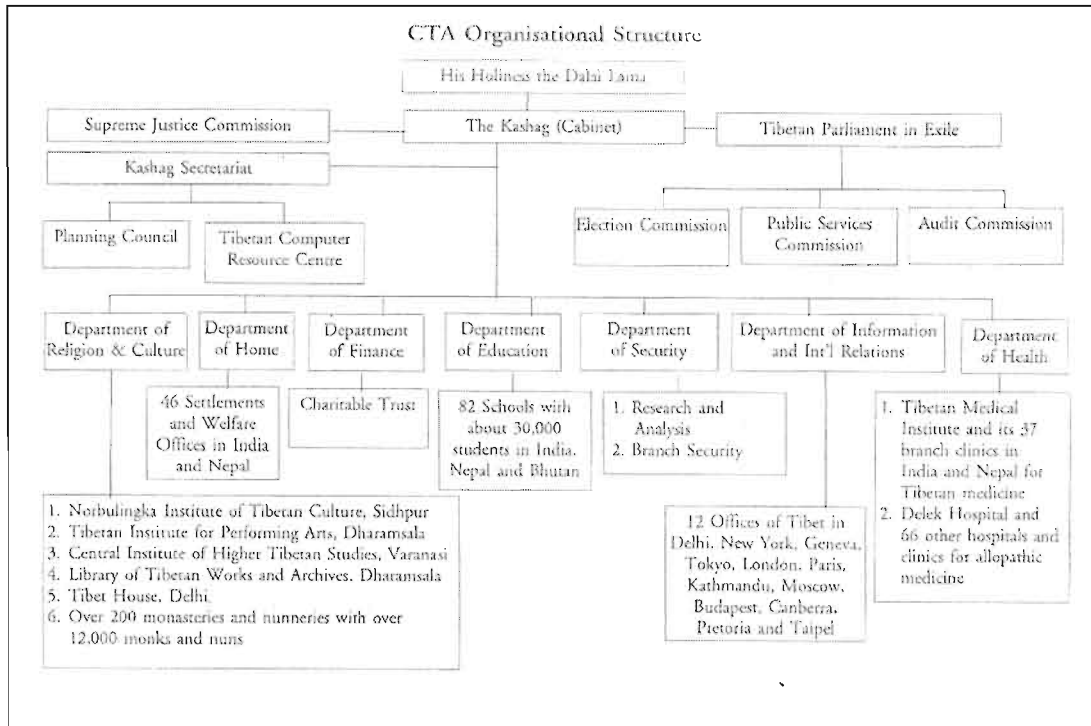


Figure 3.2. Organigramme de l'ACT. (Source : Bernstorff et Von Welck, 2004.)

Dix ans après ses principales réformes, le Dalaï-Lama récidive puisque le 12 mai 2001 marque une date importante dans la démocratisation des institutions politiques tibétaines en exil. Pour la première fois, chaque exilé tibétain âgé de 18 ans et plus allait pouvoir voter directement pour le candidat de son choix au poste de premier ministre. L'élection s'est tenue dans plus de 25 pays de la diaspora et chaque commission électorale locale a acheminé les bulletins de vote au point de chute final, Dharamsala. Il est à souligner que les deux candidats qui s'affrontaient au poste de premier ministre résumaient à eux seuls le *chos srid gnyis'brul* traditionnel. Un des aspirants premier ministre avait déjà occupé ce poste grâce à sa nomination par le Dalaï-Lama et l'autre était un moine *gélug* charismatique et bien connu du public.

C'est le moine Samdhong Rinpoché qui a remporté les suffrages avec plus de 85% des voix. En 2006, il est toujours premier ministre du GTE. (*voir figure 3.3.*) Rétrospectivement, cette élection directe d'un premier ministre reflétait à la fois une nouvelle étape de démocratisation, mais derrière le geste des électeurs et en amont celui du Dalaï-Lama, ne retrouvait-on pas un retour vers une gouverne ecclésiale renouvelée et dûment approuvée par la diaspora? Cette désécularisation « consciente » du peuple tibétain leur a fait choisir en exil un chef religieux démocratiquement élu, mais aussi d'autres membres de l'ADPT dont les racines se trouvent dans l'aristocratie tibétaine traditionnelle et même dans la garde rapprochée de Tenzin Gyatso.



Figure 3.3 Le *Kashag* (Cabinet) de la 13^è assemblée des députés du peuple tibétain (2001-2006). De gauche à droite : Lobsang Nyandak, ministre des Finances et de la Santé; Thupten Lungrig, ministre de l'Éducation et de la Religion; Samdhong Rinpoché, premier ministre; Lobsang Nyima, ministre des affaires intérieures. (Source : Bernstorff et Von Welck, 2004.)



Figure 3.4. Session de l'ADPT. (Source : Bernstorff et Von Welck, 2004.)

3.2. Continuités

3.2.1. Les *Yabshis* : un népotisme qui survit en exil?

La question de la prépondérance des membres de la famille du leader tibétain à l'intérieur du GTE est sujette à la controverse, voire à des accusations de népotisme. Par exemple, le frère aîné du Dalaï-Lama, Gyalo Thondup, a longtemps œuvré à l'intérieur des institutions politiques tibétaines à la fois dans des postes officiels, mais aussi en coulisses et dans le secret comme négociateur en chef avec les autorités chinoises pendant plusieurs années. Touche-à tout, il a travaillé tour à tour au ministère des affaires étrangères, a siégé au *Kashag* en devenant premier ministre (*kalon tripa*) en plus de faire un saut du côté du ministère de la sécurité intérieure.

Quant à la sœur cadette du Dalaï-Lama, Jetsun Pema, elle est très présente dans le quotidien des exilés puisqu'elle a mis sur pied le réseau scolaire des *Tibetan*

Children Village (TCV) qui s'étend du nord au sud de l'Inde avec des ramifications au Népal. Au début des années 1990, elle a été ministre de l'Éducation et ce faisant, elle devenait la première femme tibétaine à être admise au *Kashag*. Aujourd'hui encore, elle est à la tête du système éducatif qu'elle a fondé et demeure une interlocutrice incontournable pour tout ce qui touche de près ou de loin aux politiques d'éducation de la jeunesse tibétaine. Les positions respectives du frère aîné et de la sœur cadette du Dalaï-Lama ne sont que deux exemples d'une liste de « yabshi » (*yab gzhis*), c'est-à-dire la parenté de la réincarnation du Bouddha de la compassion.

À l'intérieur de chaque cabinet choisi entre 1991 et 2001, un à deux ministres provenaient de la famille du Dalaï-Lama, les yabshis. Le frère aîné et la sœur cadette, ainsi que plusieurs autres membres du yabshi, ont été prompts à faire remarquer qu'ils avaient été *élus* [l'auteur souligne] par le biais d'un parlement démocratique [...] Leurs adversaires ont rétorqué que ces yabshis avaient élus à cause de leurs liens familiaux et grâce au charisme du Dalaï-Lama qui rejaillissait sur eux... (Sangay, 2003, p.125)

Traditionnellement, faire partie de la même famille que le Dalaï-Lama était source d'immenses privilèges. Après la reconnaissance de la véritable réincarnation, on anoblissait automatiquement la parenté, en faisant d'eux des sujets quasi royaux. Le père d'un Dalaï-Lama recevait d'immenses propriétés foncières et le titre de « Père royal », et l'on conférait à la mère le titre de « Mère royale ». (Verhaegen, 2002, p.138) La lignée de la famille d'un Dalaï-Lama se transmettait du père à un des frères de la réincarnation, généralement l'aîné qui portait le titre de *gung*, le plus haut rang qu'un laïc pouvait viser dans la société tibétaine. Des alliances matrimoniales se sont aussi produites entre des familles de différents Dalaï-Lama, ce qui donnait naissance à des clans puissants et prestigieux. (Rahul, 1996, p.10)

En exil, la vieille garde aristocrate et les *yabshis* du Lhassa d'avant 1950 ne sont pas complètement disparus, même si les auteurs consultés à ce sujet ne sont pas

tous d'accord. (Avedon, 1984; McLagan, 1996; Michael, 1982; et Sangay, 2003) Pour Sangay, sur les 3500 fonctionnaires que compte l'ACT, seulement 1% d'entre eux proviendraient des grandes familles aristocrates. (2003, p.119) Mc Lagan soutient -et c'est aussi notre opinion- qu'il en va autrement :

Il y a une continuité évidente entre le passé et le présent en terme de leadership et de statut social. La majorité des fonctionnaires du gouvernement en exil proviennent de noble souche, c'est-à-dire de familles de riches khampa, d'aristocrates ou de moines officiellement reconnus. (1996, p.35)

Cependant, le visage de la fonction publique du GTE tend à changer, puisque de plus en plus de Tibétains de la génération née et éduquée en exil sont recrutés sans aucun lien avec de puissantes familles. La constance avec le *chos srid gnyis 'brel* semble être l'association indirecte avec le charisme du Dalaï-Lama, surtout lorsque ce dernier nommait les ministres du *Kashag*, c'est-à-dire jusqu'en 1991, mais encore aujourd'hui lorsqu'il désigne trois Tibétains afin qu'ils siègent à l'ATPD en raison de leurs accomplissements exceptionnels.

Ce système séculaire de nomination était synonyme de prestige et d'honneur incommensurables et par conséquent, un ministre était presque considéré comme l'extension du Dalaï-Lama dont l'intégrité ne souffre d'aucune remise en question. La logique derrière ce raisonnement est la suivante: la personne qui a été choisie par le Dalaï-Lama se trouve à l'abri de toute critique, car elle a été nommée par le Dalaï-Lama. (Thargyal, 1993, p.40)

Ce retour en force des élites traditionnelles doit aussi être perçu comme une forme de revalorisation puisque systématiquement, pendant des années, le PCC retirait privilège, honneur et fortune à la noblesse tibétaine et aux moines de haut rang. En exil nous assistons à une réappropriation du système de l'union du politique et du religieux qui –même s'il est modifié- met un baume sur cinquante ans de

nomination de cadres dociles choisis par le PCC³⁸ qui étaient loin de correspondre à l'image d'un pouvoir fondé sur le sacré et le mondain.

3.2.2. L'union du politique et du religieux: le rôle des oracles d'État

Outre les *yabshis*, une autre institution traditionnelle a survécu aux bouleversements de l'exil. Nous examinerons brièvement le rôle des oracles dans les affaires politiques tibétaines. Selon nous, il s'agit d'un symbole emblématique de la continuité d'une forme d'union entre le politique et le religieux. Malheureusement, nous estimons que le rôle des oracles sous l'angle politique –et non d'un point de vue religieux ou anthropologique- a été négligé et très peu étudié.

L'oracle *Netchung*, lié à l'école *gélug*, remonte au temps du deuxième Dalaï-Lama, Gendun Gyatso (1475-1542) (Rahul, 1995, p.6). Pour les Tibétains, l'esprit de *Pehar Gyalpo*, (*pe har rgyal po*) « le principal esprit tutélaire du Tibet » (Avedon, 1984, p.184) se manifeste à travers son émissaire, *Dorjé Drakden* (*rdo rje drags ldan*). Il faut attendre jusqu'en 1642 -soit la date qui coïncide avec l'unification politico-religieuse du Tibet sous l'égide *gélug* du 5^e Dalaï-Lama- pour que naisse l'institution de l'oracle d'État. Depuis des siècles, ce sont des moines rattachés au monastère de *Netchung* qui assurent cette fonction politico-religieuse. Comme pour l'institution des Dalaï-Lama, celle de l'oracle d'État est assurée par des réincarnations successives et non par une lignée héréditaire. *Dorjé Drakden* prend possession du corps d'un moine à des moments bien précis du calendrier tibétain ou lors de convocations spéciales tenues à la demande du gouvernement tibétain ou de Tenzin Gyatso. Seule cette institution héritée du *chos srid gnyis 'brel* a survécu à l'exil sans aucun changement et selon nous, cette continuité est à souligner. En effet, que ce soit dans le Tibet antérieur aux années 1950 ou dans celui de l'exil, l'oracle *Netchung*

³⁸ Pour une liste des dirigeants de la RAT entre 1950 et 1994, voir Barnett et Akiner, 1994. Selon toute apparence, entre 1950 et 1990, aucun dirigeant de la RAT n'était d'ethnie tibétaine.

(*gnas chung*) y exerce les mêmes fonctions. D'ailleurs, peu après la fuite du Dalaï-Lama en 1959, le moine qui incarnait l'oracle d'État s'exilait à son tour. Aujourd'hui, une nouvelle réincarnation de l'oracle a été reconnue en Inde et demeure dans le monastère de Netchung reconstruit à Dharamsala³⁹. Il faut garder en tête que lors de moments de crise politique ou de décisions importantes, l'oracle est toujours consulté. Par exemple, les détails de la fuite du Dalaï-Lama (le jour, les moyens de transport, etc.) ont été dévoilés par *Netchung* et suivis scrupuleusement par la suite. « ... au Tibet, il n'est pas surprenant de voir les cadres gouvernementaux en consultation avec les oracles et les grands lamas à propos de sujets d'envergure nationale et internationale. [...] Leurs déclarations influent grandement sur les décisions gouvernementales. » (Verhaegen, 2002, p.142)

Chaque année, quelques jours après le nouvel an tibétain, une transe officielle de l'oracle a lieu. Dans une atmosphère très surnaturelle et électrisée, l'esprit prend possession du corps du moine et communique des messages au Dalaï-Lama dans une langue que lui seul et une poignée d'autres initiés comprennent. Le Dalaï-Lama interroge aussi l'oracle sur des questions politiques, notamment sur l'avenir du Tibet. S'il y a crise politique ou religieuse, une séance de transe a lieu très rapidement. Lors de périodes de régence, l'oracle a un très grand rôle à jouer dans la confirmation du candidat choisi comme futur Dalaï-Lama; il est donc l'un des pivots de la continuité du *chos srid gnyis'brel* en exil. Une panoplie d'autres oracles et médiums existe au Tibet et en exil, mais peu ont une fonction officielle. L'oracle de *Gadong*⁴⁰ (*dga' gdong*) situé immédiatement sous *Netchung*, « ...appartient au secrétariat particulier du Dalaï-Lama » et ce même en exil. (Avedon, 1984, p.182) Une de ses fonctions

³⁹ Il est frappant de constater la proximité géographique du monastère de l'oracle *Netchung* à Dharamsala et des quartiers généraux du GTE, situés quasi côte à côte.

⁴⁰ L'espace manque pour développer sur ce sujet, mais dans l'histoire tibétaine, des conflits ont éclaté entre les oracles de *Netchung* et de *Gadong* sur des prévisions et des révélations discordantes.

⁴² À ce sujet, voir (Goldstein, 1989) et son historique des fascinantes luttes de pouvoir entre les régents, les abbés des monastères, les lamas et le Dalaï-Lama.

officielles dans le Tibet d'antan consistait à faire tomber la pluie pour le gouvernement du Tibet. À la différence de *Netchung*, l'oracle de *Gadong* repose sur une lignée héréditaire, qui se transmet de père en fils.

3.2.3. Factionnalisme et loyauté au clan territorial et religieux

En plus de la présence oraculaire et aristocratique en exil, d'autres facteurs sont à placer sous le signe de la continuité. Le factionnalisme et le régionalisme, présents depuis des siècles dans le paysage politique tibétain,⁴² ont été officiellement balayés sous le tapis par le PCC. Ce dernier a redessiné les contours géographiques du Tibet, réduisant sa superficie et fondant en une région autonome les territoires dits ethniquement tibétains, hormis quelques préfectures disséminées ça et là dans d'autres provinces de la RPC. Or en exil, l'appartenance à l'une des trois provinces tibétaines (le Kham, l'Amdo, l'Ü-Tsang) demeure un vecteur saillant de l'identité. Il faut rappeler que l'électeur vote en fonction de sa région d'origine et de sa secte religieuse. Cela renforce le sentiment d'appartenance régionale voire locale –déjà fort présent dans la société clanique tibétaine- et il en va de même pour la lignée religieuse⁴³.

Pourtant, en 1982, le Congrès de la jeunesse tibétaine⁴⁴ (*bod kyi gzhon nu'i tshogs pa*) avait proposé d'en finir avec les représentations géographique et religieuse qui s'entrechoquent à l'ADPT. Le GTE a bien tenté un projet-pilote, mais la contestation a été si prononcée du côté des *Khampas* -les habitants d'une des trois provinces tibétaines, mais clairement sous-représentés en exil- que l'expérience a été

⁴³ Le Dalaï-Lama minimise ou encore ignore la question régionaliste lors de ses allocutions devant un public occidental. De vieilles querelles religieuses qui remontent à des siècles opposent l'institution du Dalaï-Lama à d'autres personnages religieux, sans parler des provinces du Kham et de l'Amdo qui ont traditionnellement été farouches face à l'autorité politique de Lhassa, tout en se soumettant au leader religieux.

⁴⁴ Plus loin dans ce chapitre, nous ferons une description détaillée du Congrès de la jeunesse tibétaine, (CJT) une organisation non-gouvernementale tibétaine.

annulée. (Sangay, 2003, p.124) Suite à ce branle-bas de combat, le Dalaï-Lama fut dans l'obligation de sélectionner lui-même tous les députés qui siégeaient à l'assemblée et ce pendant quelques années, tant la dissension était grande.

Ces mêmes Khampas feront aussi ressortir clairement la question de la légitimité du gouvernement tibétain en exil et par extension le pouvoir du Dalaï-Lama dans ce qu'il est convenu d'appeler l'« *affaire de Taïwan* ». En exil, environ 12 000 personnes provenant de la région du Kham se sont regroupées sous l'organisation Chushi Gangdruk (*chu bzhi gang drug*), ce qui signifie quatre rivières, six montagnes. Ce mouvement tire ses origines du Tibet : à la fin des années cinquante, les Tibétains décident de se révolter contre l'envahisseur chinois et des guerriers khampas prennent le maquis. Le *Chushi Gangdruk* devient le symbole par excellence de la résistance tibétaine⁴⁵. En exil et au Tibet, les chefs de ce mouvement –souvent aussi des leaders tribaux- sont perçus comme des héros qui n'ont pas hésité à braver l'ennemi chinois pour défendre la patrie.

En mars 1994, le *Chushi Gangdruk* signe un accord avec la commission des affaires mongoles et tibétaines du gouvernement de la République de Chine (RdC) installé à Taïpei. Ce n'est que deux mois plus tard que l'accord est présenté au Dalaï-Lama par le chef de l'organisation qui y voit une victoire historique puisque la RdC a reconnu l'autorité temporelle et spirituelle de Tenzin Gyatso. (Mc Lagan, 1996, p.246) Or, la réaction du GTE et du Dalaï-Lama a été à l'opposé de celle qu'attendait le chef *khampa*; ils ont vertement vilipendé l'organisation. Selon eux le *Chushi Gangdruk* avait agi de façon anticonstitutionnelle en court-circuitant tous les paliers politiques et en s'arrogeant le droit de négocier un accord au nom de tous les Tibétains. D'aucuns y ont décelé un dangereux précédent où Taïpei -et qui sait

⁴⁵ Le propos de notre mémoire ne touche pas directement l'organisation *chu bzhi gang drug*, mais nous soulignons que ce mouvement a été financé pendant des années par la CIA qui y voyait une façon d'endiguer le communisme chinois. Nous référons le lecteur aux ouvrages suivants : Conboy et Morrison, 2002, *The CIA's Secret War in Tibet*; Dunham, 2004, *Buddha's Warriors : The Story of the CIA-Backed Tibetan Freedom Fighters, the Chinese Invasion, and the Ultimate Fall of Tibet*.

Beijing- aurait été en mesure de s'entendre avec des factions régionales sur le fond de la question tibétaine⁴⁶. Il était clair que pour le Dalai-Lama aucun groupe hormis le GTE n'avait le mandat, ni le pouvoir de parapher un tel accord.

Si les politiques arrêtées par le gouvernement tibétain sont méprisées silencieusement par les Tibétains, cela sera loin d'être efficace. Si tout le monde agit selon le credo officiel du gouvernement, ses politiques en seront renforcées. La pire chose dans tout cela c'est que les personnes qui suivent les politiques gouvernementales sont celles qui ne vont pas à Taïwan, et que celles qui s'y rendent et y séjournent sont obnubilées par l'argent et le désir matériel ou malgré qu'elles soient au courant des positions gouvernementales, elles en font peu de cas ou ne comprennent pas la réalité de la lutte tibétaine. (Tenzin Gyatso, 1994 in Shiromany, 1998, p.308)

D'autres citoyens que le GTE est censé représenter lui posent aussi des problèmes de légitimité et de loyauté. Certaines communautés en exil en Inde ou ailleurs dans la diaspora ont été établies sur des bases traditionnelles d'appartenance régionale, contournant ainsi l'administration centrale tibétaine dans les domaines sociaux et éducatifs, et lui faisant concurrence. Pour pallier à cette autorité rivale, le GTE a recouru au processus douteux de se servir de l'aide internationale à des fins de chantage face aux groupes Amdowa et Khampa qu'il considérait trop indépendants et peu loyaux (Mc Lagan, 1996, p.224). L'allégeance politique de certaines communautés passe donc par l'indispensable aide internationale quoique, dans le passé, cette dernière ait fait fi du GTE :

... les réfugiés tibétains des deux régions les moins peuplées, de trois lignées bouddhistes, ainsi que les adeptes du culte *bön* ont rejeté en bloc le gouvernement en exil et mis sur pied une organisation parallèle. Ne possédant aucune force de coercition, le gouvernement en exil a été incapable de mettre fin à cette autorité concurrente. La controverse a duré plus d'une décennie. (Sangay, 2003, p.123)

⁴⁶ Malgré ce que l'on pourrait croire, les relations ont souvent été tendues entre Taïwan et le GTE. Ce dernier a souvent accusé le pays de fomenter des troubles au sein de la société tibétaine en exil. Cela n'empêche pas certaines communautés d'être très près du gouvernement taïwanais, notamment des lamas célèbres qui acceptent les fonds de l'île pour la construction et l'entretien de lieux de culte. Des étudiants tibétains sont aussi attirés par les offres du Guomindang qui paient leurs frais de scolarité en échange de sessions d'éducation politique. (Mc Lagan, 1996)

Pour mieux comprendre le factionnalisme qui règne chez les Tibétains, il importe d'examiner la démographie en exil qui rend compte de la distribution de la population des trois provinces traditionnelles, soit l'Ü-Tsang, le Kham et l'Amdo. «Lors de l'élection de 1991, la répartition électorale selon les trois régions était la suivante: U-Tsang, 70,11% (32 114 électeurs); Dotoe [Kham] 25,65% (11 762 électeurs); Amdo, 4,23% (1923 électeurs) [nous soulignons]. » (Thargyal, 1993, p.42) Ces statistiques nous montrent que l'écrasante majorité des exilés proviennent de la province centrale du Tibet et que les individus originaires de l'Amdo qui prennent la peine de s'inscrire à la commission électorale tibétaine sont à peine deux mille à se partager dix députés. Encore en exil, le centre du pouvoir ne s'est pas déplacé, il est le même qu'à l'époque du *chos srid gnyis 'brel*. Il gravite toujours autour de Lhassa, mais à des milliers de kilomètres de ladite ville. En effet, les ressortissants du Kham et de l'Amdo sont clairement sous-représentés en exil et quelques facteurs peuvent expliquer un tel phénomène. Les premières colonnes de réfugiés à fuir le Tibet –dont celles qui ont précédé le Dalaï-Lama- étaient majoritairement issues de l'aristocratie de Lhassa, de même que toute la suite qui accompagnait Tenzin Gyatso lors de sa fuite. De plus, les passeurs qui font la navette entre le Tibet, le Népal et l'Inde « prennent » leurs clients à Lhassa. Pour un Tibétain du Kham ou de l'Amdo, le voyage représente une semaine encore aujourd'hui. À Lhassa même et autour de la capitale de la RAT, les liens sont plus forts et plus faciles à entretenir entre la diaspora et ceux qui sont restés en terre natale. D'ailleurs, le premier ministre Samdhong Rinpoché a admis que le GTE envoie secrètement des moines de l'Inde dans la région autonome afin qu'ils fassent de l'activisme politique, ce qui explique en partie l'afflux massif de réfugiés de l'Ü-Tsang. (Misra, 2003, p.195) De plus, les moines des trois grands monastères *gélug* (Sera, Drepung, Ganden), les touristes étrangers et les passeurs font circuler beaucoup de matériel (cassettes, DVD, livres) provenant du GTE et du Dalaï-Lama, malgré les sévères restrictions du régime chinois. Or, dans le nord de la Chine à travers les hameaux et les campements nomades tibétains du Kham et de l'Amdo, bien peu de nouvelles filtrent à propos de la diaspora.

En dépit des chiffres évoqués ci-haut qui renvoient au déséquilibre régional, le GTE entend démontrer qu'il gouverne pour tous les Tibétains. Ainsi, il répond directement au défi lancé par le gouvernement chinois, qui ne reconnaît que la Région Autonome du Tibet –*grosso modo* l'Ü-Tsang- comme un véritable territoire tibétain, puisque comme explicité antérieurement, le Kham et l'Amdo ont été annexés dans des provinces chinoises existantes. « Politiquement, l'inclusion des régions exclues est un geste symbolique. Il est important de rappeler qu'avant l'invasion chinoise, l'harmonie entre ces régions était tout sauf présente... » (Ardley, 2003, p.352) Paradoxalement, le factionnalisme régnant en Inde engendre la peur d'une balkanisation plus divisive encore et c'est en partie pour cela que le Dalai-Lama et le GTE ont peur des expériences telles que celles que propose le CJT (*bod kyi gzhon nu'i tshogs pa*), laquelle faisait table rase des appartenances, quelles qu'elles soient au sein de la députation. Dans presque tous ses discours, le Dalai-Lama répète à ses troupes qu'elles ne doivent pas se diviser sur la base de lignes de partage religieuses ou régionales. « Pour le bien de notre cause, il est incontournable que les trois provinces s'en tiennent de façon durable au credo de l'unité et de l'intégrité. » (Tenzin Gyatso, 1994 in Shiromany, 1998, p.309)

3.2.4. L'utopique consensus diasporique et la censure intellectuelle

Cette obsession de l'unité pour faire avancer la cause tibétaine fait parfois pencher la communauté dans une sorte de chasse aux sorcières. On tend à confondre diversité des opinions ou des points de vue avec trahison envers la patrie. Les intellectuels dissidents en exil ont la vie dure et quiconque désacralise le Dalai-Lama ou émet des doutes sur les solutions qu'il propose afin de régler la question tibétaine se fait taxer de traître. Jamyang Norbu, un intellectuel tibétain de renom, a subi la censure de ses écrits et de ses pièces de théâtre à quelques reprises et quelques-uns de ses compatriotes l'assaillent lorsqu'il est de passage à Dharamsala, au cœur de la communauté exilée. Indépendantiste pur et dur, Jamyang Norbu n'a que faire de

l'approche dite de la « voie du Milieu » préconisée par le Dalaï-Lama pour réussir à négocier un accord avec la Chine⁴⁷. Ses vues sont dénoncées par bon nombre de Tibétains qui voient en lui un hérétique.

...ce n'est pas facile d'être écrivain dans la société tibétaine ... La plupart du temps, si vous écrivez quoi que ce soit de nature politique en langue tibétaine, vous serez obligé de publier et de distribuer vous-même votre œuvre. En plus, il faudra vous méfier du Kashag et de ses censeurs qui n'hésiteront pas à mettre vos écrits à l'index pour des motifs on ne peut plus triviaux. (Norbu, 1989, In Mc Lagan, 1996, p.238)

Cette chape de plomb qui tombe sur les esprits les plus avant-gardistes et les plus iconoclastes n'est pas une nouveauté de l'exil. De façon récurrente, le dernier siècle a fourni plusieurs exemples d'une société tibétaine qui dévore ses propres enfants.⁴⁸ D'un côté, le Dalaï-Lama reconnaît le problème de l'auto-censure dans la communauté tibétaine et admet qu'il faut « institutionnaliser l'usage de la critique ». (1990 in Thargyal, 1993, p.36.) De l'autre côté, lorsque le premier ministre Samdhong Rinpoché prête serment en 2001, il avertit ses concitoyens des limites acceptables de la critique « constructive » :

Bien sûr, vous avez tout loisir de critiquer, de diffamer l'administration, moi-même ou n'importe quel autre employé de l'État. Cependant, je vous demanderais à tous de ne rien faire qui pourrait nuire à la cause commune de notre peuple. Si l'un d'entre vous sape les efforts de la cause tibétaine, l'histoire et la postérité en seront témoins et n'oublieront pas ses actions... (2001, TBO, sept-oct)

Une telle affirmation rend perplexe; quel genre de critiques est susceptible de nuire à la cause tibétaine et quelles sont les autres qui seront jugées recevables? Au lieu de laisser s'épanouir un large spectre d'idées qui peuvent s'entrechoquer, le GTE réduit l'espace de la libre expression. L'ADPT croit qu'en essuyant les critiques, l'on

⁴⁷ Pour un aperçu de la pensée de Jamyang Norbu, voir le site *World Council of Tibetans for an Independent Tibet* : <http://www.rangzen.net/eng/charter/>

⁴⁸ Nous pensons à Gendun Choepel un moine hors du commun qui était à la fois écrivain, libertin, historien, et inventeur et qui a été assassiné dans une prison d'État, à Tsarong un commandant militaire aux visées trop modernisatrices et à Lungshar qui voulait démocratiser le *chos srid gnyis 'brel* et qui comme châtiment pour sa « trahison » s'est fait enlever les deux yeux.

dévoile une faiblesse du système, une mésentente entre les parties et non un enrichissement de la vie publique. L'image de la sacro-sainte harmonie entre les trois provinces et leurs représentants est gage d'unité et de force de négociation dans l'esprit des membres du GTE. La solution retenue pour éviter les débordements est de se ranger derrière la ligne du GTE et les voix discordantes qui s'élèvent contre la position officielle deviennent des attaques sectaires, apparentées au factionnalisme. En corollaire, il faut se rappeler que pour une partie des Tibétains, critiquer les institutions politiques en exil équivaut à blâmer celui qui les a mises au monde, le Dalaï-Lama. « Jusqu'ici, il est demeuré difficile pour les Tibétains de s'exprimer ouvertement: ils craignent d'être taxés de déloyauté; ils ont peur d'offenser la hiérarchie. Ainsi, on tait de bonnes idées et la volonté populaire reste inconnue. » (Thargyal, 1993, p.36) Ce respect de la hiérarchie et cette déférence face au pouvoir puisent leurs racines dans le Tibet traditionnel; il faut savoir que la langue tibétaine possède un niveau de langage honorifique où les mots (verbes, noms et pronoms) seront appelés à changer si l'on s'adresse à un interlocuteur plus âgé ou qui détient un poste d'autorité. Il en est de même lorsqu'on est en présence d'un moine. Il existe aussi tout un code comportemental lors des événements où sont présents les dignitaires religieux. La place de chacun est clairement délimitée selon son rang : les moines et les nonnes à l'avant, puis les familles nobles et enfin, derrière, le grand public. De simples gestes comme la façon de se prosterner, de saluer un lama ou de quitter une pièce deviennent des actes exécutés avec une conscience aiguë. Cette déférence et ce cérémonial ont grandement été simplifiés en exil, notamment à la demande du Dalaï-Lama qui voulait ainsi éliminer une certaine distance entre lui et la société tibétaine, mais cette ligne imaginaire de politesse et de réserve demeure une réalité. « L'enchâssement moral et normatif de la hiérarchie tibétaine traditionnelle est tellement omniprésent que l'expression de la diversité est assimilée à commettre une apostasie ou à transgresser la base de l'équilibre social. » (Thargyal, 1993, p.37)

Le référendum de 1997 qui a été tenu en Inde à la demande du Dalaï-Lama a été l'une des seules fenêtres ouvertes à la dissension et à la critique. À l'instigation de Tenzin Gyatso, le GTE avait lancé ce référendum pour savoir si les Tibétains appuyaient ou non l'approche dite de la « Voie du Milieu » dans les négociations sino-tibétaine, c'est-à-dire une solution axée non pas sur l'indépendance, mais sur un compromis autonomiste qui ferait du Tibet une zone de paix, complètement démilitarisée. Ce référendum n'était pas seulement l'occasion d'aller aux urnes; le Dalaï-Lama avait souhaité en faire une sorte de « saison des idées » où ses compatriotes étaient encouragés à réfléchir publiquement et à débattre de nouvelles avenues possibles dans le champ politique puisque le leader religieux avouait avoir échoué à briser l'impasse des négociations avec la Chine. « Le référendum vise à clarifier le parcours politique de notre lutte. Une discussion approfondie et honnête à propos de toutes les options qui s'offrent à nous doit avoir lieu dans la société tibétaine. » (Tenzin Gyatso, 1995 in Shiromamy, 1998, p.447) Alors que cet exercice collectif devait avoir lieu en juillet et que certains préparatifs allaient bon train, le GTE a tout stoppé. La machine à rumeurs s'est emballée; les critiques s'annonçaient-elles trop vives face à la politique officielle du GTE? Rejetait-on en bloc l'approche de la Voie du Milieu? Le leadership du Dalaï-Lama était-il remis en question? Quelques raisons ont été avancées par les institutions politiques tibétaines pour expliquer l'annulation du référendum : la peur d'avoir les mains liées par une seule option mise de l'avant par la diaspora, ou la réticence à laisser quelques milliers de Tibétains choisir une direction politique qui aurait des répercussions sur des millions d'entre eux. (Ardley, 2003, p.356) Dans un article anonyme publié par le GTE qui porte le titre évocateur « *Turmoil among the exiles over referendum* », une explication plus terre-à-terre a cours : « Si les têtes dirigeantes du GTE craignent un vote sans équivoque en faveur de l'indépendance, ils mettront fin au référendum ». (GTE, 1997)

En somme, cet épisode trouble du référendum dans la diaspora tibétaine nous montre une continuité avec le passé du *chos srid gnyis 'brel* où l'atteinte du consensus était la seule formule retenue pour prendre des décisions et les mettre en application,⁴⁹ comme nous l'avons vu précédemment dans le chapitre un lorsqu'il était question du cadre juridico-bouddhiste tibétain traditionnel. Un demi-siècle plus tard, le GTE est revenu à cette façon de faire en balayant sous le tapis un éventail de vues qui risquaient d'entrer en collision les unes avec les autres et ainsi mettre en péril une sorte d'entente tacite qu'avaient jusqu'alors respectée les exilés.

3.3. Représentativité et légitimité outre-mer du GTE

Quant à la diaspora tibétaine plus lointaine qui se trouve en Amérique du Nord ou en Europe, elle pose aussi des défis au GTE. Comme on l'a vu précédemment, les Tibétains établis aux États-Unis et au Canada, c'est-à-dire 7000 personnes, n'ont droit d'élire qu'un seul député. En comparaison, la communauté tibétaine en Europe compte 2400 membres, qui peuvent choisir deux représentants siégeant à l'ADPT, alors que les Tibétains de plus en plus nombreux qui demeurent à Taïwan, au Japon, ainsi qu'en Océanie n'ont pas voix au chapitre, aucun représentant ne leur étant alloué. Ce déséquilibre n'est sûrement pas près de se régler puisque l'Amérique du Nord demeure un pôle d'attraction plus grand pour les Tibétains que l'Europe. D'ailleurs, il sera intéressant dans les prochaines années d'observer l'évolution du comportement électoral des Tibéto-Américains puisque les États-Unis, après des années de lobby de la part du *Chushi Gangdruk*, ont décidé d'octroyer la résidence permanente à 1000 Tibétains qui seront sélectionnés avec leur famille sur la base de leur statut de vétérans du mouvement de guérilla. Fait à souligner, le GTE négocie présentement avec le gouvernement américain les modalités d'installation de

⁴⁹ Bien que les négociations sino-tibétaine ne soient pas l'objet de notre mémoire, il y a peut-être dans cette recherche utopique du consensus un filon à creuser pour expliquer les échecs récurrents du GTE à parvenir à une entente définitive avec les autorités chinoises, même si une foule d'autres facteurs entrent en ligne de compte.

ces nouveaux arrivants; Samdhong Rinpoché et ses ministres souhaitent qu'ils soient regroupés au sein d'une même colonie, copiant le modèle éprouvé en Inde,⁵⁰ ce qui en contrepartie n'est pas près d'atténuer le factionnalisme des *khampas*. La diaspora tibétaine d'outre-mer (Europe et États-Unis) est aussi la seule à choisir ses députés parmi ses membres peu importe l'affiliation religieuse et l'appartenance régionale. Malgré ces critères moins rigides de sélection, les électeurs ne se bousculent pas aux urnes, comme le rapporte la député Tsering Tsomo :

En 2001, les Tibétains d'Amérique du Nord n'ont pas pu élire leur représentant, leur unique voix au parlement tibétain. Afin d'être déclaré vainqueur, un candidat doit minimalement obtenir 33% des voix; une des raisons qui peut expliquer cet échec tient dans la multiplicité des candidatures... (2004, p.166)

Lors de l'élection en 2001, cinq candidats se livraient bataille dans une circonscription grande comme un continent. Les candidats qui veulent se faire connaître des électeurs doivent réussir le tour de force de visiter à leurs frais les principales métropoles nord-américaines où habitent les Tibétains : New York, Boston, Minneapolis, San Fransisco, Calgary, Toronto et Montréal pour ne nommer que celles-là. De plus, ce parcours du combattant doit être réalisé en gardant un emploi hors de l'arène politique tibétaine, puisque même une fois élu, le député nord-américain de l'ADPT ne pourra guère compter sur son salaire en devise indienne⁵¹.

Le faible engouement pour l'élection d'un représentant tibéto-américain à l'ADPT lors du vote en 2001 n'est qu'un exemple des comportements politiques tibétains en exil. La plupart des auteurs qui s'intéressent à la société tibétaine en exil ont été prompts à souligner l'indifférence, voire l'apathie politique de la diaspora. (Boyd, 2004; Sangay 2003; Tsomo, 2004) Peu ont fait le lien entre la façon avec laquelle les Tibétains s'approprient la démocratie et l'héritage du *chos srid*

⁵⁰ Ces informations viennent d'une communication personnelle avec Tashi Wangdi, le représentant du Dalai-Lama au bureau du Tibet à New York, lors de sa visite à Montréal en juin 2006.

⁵¹ Voir la suite de ce chapitre pour une discussion plus détaillée sur le financement du GTE.

gnyis 'brel, où le religieux l'emportait sur le politique et où le statut des Tibétains s'apparentait davantage à celui de sujets qu'à de véritables citoyens. C'est cette trame continue de la dyade bouddhisme-politique que nous entendons développer dans la prochaine section.

3.4. Comportements politiques tibétains ou les heurs et malheurs du GTE

Sans revenir exhaustivement sur le parcours de la diaspora tibétaine depuis 1959, nous ferons ressortir dans cette section la manière dont le bouddhisme et plus généralement les traditions politiques ont repris leurs droits en exil. Ces exemples de désécularisation et de retour à la tradition seront étayés par des propos d'acteurs de la scène politique tibétaine. En 1960, les premières élections étaient très près du *chos srid gnyis 'brel* du Tibet d'avant l'invasion chinoise. En effet, aucun candidat ne s'est présenté comme aspirant député; ce sont plutôt les électeurs qui inscrivaient sur un papier la personne qui leur paraissait la plus apte à gouverner et qui provenait de leur région natale et de leur secte religieuse. (Avedon, 1984, p.124) Il n'est pas surprenant que la plupart de ces premiers élus aient été issus de l'élite traditionnelle : des chefs de clan, de tribu (du Kham et de l'Amdo) ainsi que des membres de l'aristocratie de Lhassa et des représentants religieux.

La constitution mise de l'avant par le Dalaï-Lama dans les premières années de l'exil relevait d'un paradigme étranger et obscur pour la plupart des exilés qui n'avaient aucune notion de ce que signifiait la démocratie : «au lieu de lire et d'essayer de comprendre la constitution promulguée en 1963 par le Dalaï-Lama et qu'il avait fait distribuer dans chaque foyer, les réfugiés priaient devant leur exemplaire du texte qu'ils avaient placé sur l'autel familial ». (Wangyal, 1982 in Mc

Lagan, 1996, p.229) Par ailleurs, un vieux routier du GTE, Lodi Gyari,⁵² explique comment se déroule aujourd'hui encore le vote pour une partie des exilés tibétains :

Il y a beaucoup de gens qui, en entrant dans la tente où le vote a lieu, se bornent à prier sa Sainteté : « Je ne connais aucun de ces candidats, mais faites-moi choisir le meilleur pour aider le Dalaï-Lama et le peuple. » Puis ils ferment les yeux, posent leur doigt et demandent au président du bureau de vote : « Vous voulez bien regarder ce nom-là ? » Ensuite ils disent : « Ah, c'est Untel ? Alors je vote pour lui. (Avedon, 1984, p.124)

Même si une partie des exilés se rendent aux urnes et participent à un système qui s'apparente à une démocratie, certains semblent envisager ce type de régime politique d'une toute autre façon que son acception usuelle, sans y voir de contradiction inhérente :⁵³

La démocratie semble être une question épineuse pour les Tibétains. Lorsqu'on leur demande leur opinion à propos de la démocratie, la réponse courante est la suivante: dans un Tibet indépendant, le Dalaï-Lama devrait détenir les pleins pouvoirs *et* [l'auteur souligne] il devrait y avoir une démocratie. Certains Tibétains affirment aussi que le Dalaï-Lama a été jusqu'à ce jour –et sera dans l'avenir- le seul et unique leader *démocratique* [l'auteur souligne] du peuple tibétain. (Kolås, 1996, p.60)

Malgré l'expérience démocratique qui dure depuis cinquante ans en Inde, lorsque les Tibétains sont sondés pour connaître leur opinion quant au régime à adopter dans un éventuel Tibet indépendant les réponses sont révélatrices. 15,8% des personnes interrogées souhaiteraient voir naître une démocratie sous la houlette du Dalaï-Lama, tandis qu'un peu moins de 20% des Tibétains sondés suivraient ce qui épouse les vœux du leader religieux. (Saklani, 1984, p.293-294)⁵⁴

⁵² Lodi Gyari fut tour à tour membre et président du *Tibetan Youth Congress*, puis député et président du *Chitue*.

⁵³ Cette perspective sur les affaires séculières n'est pas sans rappeler la thèse de Rebecca French sur l'empiètement du sacré dans la sphère mondaine dans le Tibet d'antan, tel qu'explicité dans le chapitre premier.

⁵⁴ Il semble que ce soit l'unique sondage scientifique qui se soit penché sur les aspirations politiques des Tibétains, mais il date de 1984. Il serait intéressant de refaire l'expérience aujourd'hui alors qu'une nouvelle génération en exil est arrivée à l'âge adulte.

3.4.1. Le modèle de la démocratie occidentale et le bouddhisme tibétain

Pour ceux qui sont un peu familier avec les principes du bouddhisme tibétain, certaines notions d'une démocratie occidentale cadrent plutôt mal dans le paysage des exilés. L'individualisme est peu présent dans le discours traditionnel tibétain, car souvent connoté à l'égoïsme, au soi, à l'ego, des non-réalités que tentent de briser le pratiquant bouddhiste durant toute sa vie. Pour paraphraser Lodi Gyari, il est mal vu et embarrassant de vanter ses mérites et ses compétences en public : on a plutôt tendance à se faire humble, voire à se rabaisser. (Mc Lagan, 1996, p.229) Quelqu'un qui s'affiche ouvertement en campagne politique risque de passer pour une personne qui n'est pas au service de ses concitoyens, mais qui a en tête ses propres intérêts.

L'égalité de tous, un autre principe fondamental en démocratie, n'entre pas de dans le champ conceptuel bouddhiste tibétain, de même qu'en Asie en général. Même si l'union du politique et du religieux n'a plus cours dans sa forme originale en exil, le clergé conserve une prérogative qui fait figure d'anachronisme dans le système actuel axé sur la démocratie : lorsqu'un moine vote, il a droit à deux voix ; l'une pour le candidat représentant sa région (le Kham, l'Amdo ou l'Ü-Tsang), l'autre pour son affiliation religieuse (*gélug, kagyu, sakya, nyingma, bon*). Bon nombre d'observateurs tibétains dénoncent cette entorse flagrante à la règle d'or de la démocratie où une personne égale un vote. (Samdup 1998; Gyalpo, 2005) Cette prépondérance des figures religieuses n'est pas sans rappeler le *chos srid gnyis 'brel*.

En gardant à l'esprit le principe d'égalité évoqué précédemment et qui est énoncé dans la constitution tibétaine, il faut souligner que pour le réfugié, tous les candidats n'ont pas la même « valeur » absolue. Par exemple, un haut lama qui est reconnu comme une réincarnation officielle recueillera automatiquement plus de votes du fait de son statut. Peu importe ses compétences politiques ou sociales on le

considéra plus apte que d'autres à remplir ses fonctions. Si on pousse la réflexion plus loin, il paraît quasi impossible qu'un citoyen tibétain ordinaire pense à être candidat et à livrer bataille contre un lama ou un *rinpoché* ou encore contre un membre de la famille du Dalai-Lama. A contrario, le Dalai-Lama est prompt à souligner les parallèles entre bouddhisme et démocratie :

Tout comme le bouddhisme, la démocratie moderne repose sur le principe de l'égalité entre les êtres humains; chacun de nous possède le droit à la vie, à la liberté, au bonheur. Le bouddhisme et la démocratie sont tout à fait compatibles : ils s'enracinent tous deux dans une compréhension commune de l'égalité et du potentiel de chaque être humain. (1999, p.3)

Non seulement l'adéquation entre bouddhisme et démocratie peut laisser perplexe, mais c'est exactement l'argument contraire qu'emploient des contemporains politiques du Dalai-Lama, comme Lee Kuan Yew, l'ancien premier ministre de Singapour. Bien que nous ne supportions pas son analyse réifiante des caractéristiques du monde asiatique basée sur le confucianisme, Lee Kuan Yew affirme précisément que les peuples de l'Asie ne sont pas prédisposés à la démocratie. (1994) Il semble y avoir un fossé entre la compréhension générale des Tibétains face à un concept comme la démocratie dans un contexte religieux et la vision de leur chef : « une personne qui comprend les principes du bouddhisme sera familière avec le concept de la démocratie et en aura une compréhension claire ». (Tenzin Gyatso, 1989 *in* Shiromany, 1998, p.257) Qui plus est, la confusion grandit lorsque les Tibétains essaient de se plier aux conditions pré-requises de l'arène démocratique occidentale –égalité, représentation individualisée- qui se dressent contre la déférence traditionnelle envers des figures religieuses ou des principes de base du *vajrayāna*.

Il ne faut pas oublier qu'il y a moins de cinquante ans, les Tibétains vivaient dans une société pré-moderne à tous les égards et qu'ils entrent cahin-caha dans la modernité. Pour une personne âgée tibétaine, le fait de voter, c'est-à-dire de prendre

en compte son opinion à propos de la gouverne du pays est à cent lieues du paradigme qui avait cours dans le Tibet qu'elle a connu. Dans cette cohorte, le taux d'analphabétisme est assez élevé: or, les candidats qui cherchent à se faire élire sont identifiés par un symbole tout au long de la campagne, mais que ne se retrouve pas en bout de piste sur le bulletin de l'électeur. Cela complique la tâche à ce dernier surtout lorsqu'il peine à lire. (Gyalpo, 2005) En réponse à une question où l'on se demandait si les Tibétains s'étaient familiarisés avec la démocratie, voici ce qu'a répondu Samdhong Rinpoché, lequel citait aussi les vues du Dalaï-Lama :

... Sa Sainteté le Dalaï-Lama s'impatiente. Nous aussi nous manifestons notre impatience. Les gens ne s'habituent pas à l'esprit démocratique. Nous avions espéré que la génération de Tibétains nés en exil aurait été totalement transformée. Mais cela n'a pas eu lieu. Peut-être que la troisième génération fera mieux. (Bernstoff, 2004, p.127)

On doit constater que ce sont des représentants ecclésiaux qui dénoncent la lenteur du changement des comportements politiques de la population tibétaine. Pourtant, cette frange de la population est souvent perçue dans les pays occidentaux comme une élite prônant le conservatisme et le statu quo. L'attentisme de la majorité de la communauté tibétaine est souvent dénoncé et combattu par le Dalaï-Lama lorsqu'il s'adresse en tibétain à un auditoire :

Ce n'est pas bon si vous passez à l'action seulement quand le Dalaï-Lama parle et lorsqu'il se tait, il ne se passe absolument rien, ni changement, ni nouvelle initiative. J'appelle cela de l'attentisme. Ce n'est pas souhaitable d'attendre uniquement mes ordres sans faire preuve de sa propre initiative. (1996 *in* Shiromany 1998, p.327)

Ce manque d'initiative décrié par Tenzin Gyatso s'explique en partie par la façon dont la communauté tibétaine perçoit la démocratie. Le processus de démocratisation s'est fait par le haut et non par le bas, contrairement à de nombreux pays d'Amérique du Sud ou de l'Europe de l'Est. Les réformes les plus audacieuses ne sont pas nées dans la rue en manifestant ou en payant un lourd tribut pour s'affranchir d'un joug écrasant, mais bien d'un dirigeant religieux qui a choisi lui-même de diminuer son

pouvoir. Malgré ce « cadeau » démocratique, peu de Tibétains exilés prennent la peine d'exercer leur droit de vote. Seulement la moitié d'entre eux se sont enregistrés à la commission électorale tibétaine, ce qui est un impératif afin de voter. (Wangyal, 1996) Pour donner une idée de l'ordre de grandeur au lecteur, rappelons qu'on retrouve entre 100 000 et 120 000 Tibétains en exil, tous âges confondus. De ce nombre, la moitié de la population adulte a pris la peine de s'enregistrer en vue de participer aux élections. À titre d'exemple, lors d'une élection partielle qui s'est déroulée en 2004 pour combler l'un des sièges vacants de la région de l'Amdo (Domed), il a fallu réduire encore le bassin d'électeurs, puisque seuls ceux qui sont originaires de cette partie du Tibet ont pu déposer leur bulletin dans l'urne. (TBO 2004) Ce système assez complexe fait qu'une poignée d'électeurs -entre 2000 et 4000 personnes- peuvent mettre à l'avant-scène le député de leur choix. Par la bande, ce mode d'élection ne fait qu'exacerber le régionalisme et le factionnalisme très présents dans la société tibétaine dont nous avons fait état dans la section 3.2.3.

Cette indifférence envers le processus électoral agace les tribuns tibétains. (voir Gyalpo, 2005; Wangyal, 1996; Tsering, 2003) « Je n'ai aucun souvenir d'employés de l'administration centrale tibétaine daignant venir déposer leur bulletin de vote dans l'urne lors des élections [...] Alors dites-moi quels Tibétains élisent leurs représentants parlementaires? » (Wangyal, 1996) Une des tactiques employées par l'ADPT pour enrayer l'apathie des électeurs revient de façon éloquente à l'union du politique et du religieux –de manière revampée- puisqu'on lie l'acte citoyen de voter à l'orthodoxie bouddhiste. Ainsi, c'est le moine premier ministre qui lance une accusation grave dans le contexte religieux tibétain : « Il semble que bon nombre de personnes dans la communauté ne prennent pas la peine de s'enregistrer en tant qu'électeurs, pas plus qu'elles ne vont voter [...] Cette attitude viole la confiance et la foi que Sa Sainteté le Dalai-Lama nous témoigne. » (Samdhong Rinpoché, TBO, 2000)

À rebours des arguments du premier ministre, il faut dire que l'allure des campagnes électorales peut pousser les Tibétains à bouder les élections et ainsi manquer au mot d'ordre du Dalaï-Lama. Par peur du factionnalisme et de la zizanie qui pourrait s'ensuivre, le GTE et le Dalaï-Lama se sont toujours montrés réfractaires à l'introduction de partis d'opposition. Vu la donne, l'électeur a bel et bien une kyrielle de candidats sur une liste, mais ces derniers n'ont ni plate-forme de parti à présenter, ni position sur un échiquier politique à défendre. La compétition entre les formations politiques et l'alternance des partis au pouvoir ne sont pas des réalités qui se vivent au sein du GTE. Les campagnes électorales deviennent donc plus ternes, sans débats d'idées qui opposent des partis aux visées opposées.

À la différence de tous les autres pays démocratiques, le climat pré-électoral du gouvernement tibétain en exil est d'un calme inquiétant. On n'aperçoit aucun panneau tape-à-l'œil sur lequel sont inscrits des slogans accrocheurs promettant un avenir meilleur. Dans les rues de la ville, les murs ne sont pas jonchés des posters de candidats à la mine radieuse. Les prises de bec politiques et la rhétorique des candidats –lorsqu'il y en a– s'entendent à peine. (Gyalpo, 2005)

En fait, le rôle d'opposition a traditionnellement été tenu par une organisation hors de l'arène du GTE proprement dit. Le Congrès de la jeunesse tibétaine ((*bod kyi gzhon nu'i tshogs pa*))⁵⁵ une organisation non-gouvernementale qui a vu le jour en 1970, représente la fraction la plus radicale du spectre politique tibétain; revendication de l'indépendance totale du Tibet, grèves de la faim spectaculaires, émeutes, etc. Cette puissante organisation de la diaspora tibétaine, qui compte 20 000 membres, considère les prises de position des députés trop timorées en ce qui concerne le règlement de la question tibétaine et joue les trouble-fêtes à l'occasion. Il faut mentionner que l'ADPT a toujours repoussé le TYC à l'extérieur du cercle du pouvoir; ce faisant écartant le seul acteur qui n'était pas prêt à participer au jeu des décisions consensuelles et sans remous, un trait traditionnel des institutions politiques traditionnelles. De guerre lasse, quelques illustres représentants du TYC ont joint

⁵⁵ Voir <http://www.tibetanyouthcongress.org/>

l'ADPT pour accéder à un réel pouvoir.⁵⁶ Cette situation de parti unique pourrait changer dans l'avenir puisque le Parti national démocrate du Tibet (PNDT), qui existe depuis 1994, tente de faire amender la Charte pour favoriser l'introduction d'un système multipartite. (Ardley, 2003, p.355)

Malgré une situation de parti unique qui facilite l'accession au pouvoir des aspirants députés, les motivations qui poussent les candidats à briguer les suffrages sont très différentes de ce qu'on retrouve ailleurs. Pour illustrer ce propos, prenons la course au poste de premier ministre en 2001. N'oublions pas qu'il s'agissait d'une date historique dans le processus de démocratisation : pour la première fois les Tibétains élaient directement leur premier ministre. Six candidats, tous des hommes, se sont retrouvés en lice on ne sait trop comment. L'un d'entre eux avait clairement posé sa candidature, mais il semble que ses adversaires avaient été sélectionnés à cause du bon vouloir des Tibétains qui avaient vu en eux des leaders potentiels comme cela s'était passé au début de la décennie 1960, mais aussi dans le Tibet du *Yigtsang* et du *Kashag* traditionnels. Pour paraphraser l'actuel premier ministre Samdhong Rinpoché lorsqu'il a prêté serment, il a été renversé d'apprendre qu'un bon nombre de Tibétains avaient soumis son nom à la commission électorale. Il a jonglé avec l'idée de retirer sa candidature, mais ce qui l'a convaincu de rester est révélateur : il craignait de causer du chagrin au Dalai Lama. (TBO, 2001)

En plus de Samdhong Rinpoché, le nom d'un autre moine de haut rang figurait dans cette course à la chefferie : celui de Sakya Trizin. Trizin est le chef d'une des quatre grandes lignées du bouddhisme tibétain, soit celle des *sakya*; même s'il a toujours clamé sans ambages qu'il ne s'intéressait nullement à la politique, il a été choisi. En faisant de la politique-fiction on peut imaginer que les Tibétains se

⁵⁶ Nous pensons notamment à l'un des membres fondateurs du TYC, Lodi Gyari, qui est un député de l'ATPD depuis plusieurs années.

seraient retrouvés avec un leader religieux étant la 14^e réincarnation du Bouddha de la compassion (*Chenrézig*) et un leader temporel étant la 41^e réincarnation de sa lignée et une émanation du Bouddha de la Sagesse (*Jampelyang*). Comme il a été expliqué plus tôt, c'est Samdhong Rinpoché qui l'a remporté devant ses rivaux, mais pour des raisons qui rappellent le *chos srid gnyis 'brel* : « Les Tibétains ne m'ont pas choisi en ma qualité de leader démocratique : ils l'ont fait parce que je suis un partisan fidèle du Dalaï-Lama ». (TBO, 2004)

En somme, après les sessions de rééducation politique, les séances d'auto-critique et l'initiation au marxisme qui ont eu lieu en RPC, il semble que les réfugiés tibétains aient choisi en exil de volontairement brouiller à nouveau les frontières entre le sacré et le mondain. Comme nous l'avons vu, cette résilience du croire dans l'arène publique se manifeste dans les comportements quotidiens des citoyens tibétains, mais aussi aux plus hauts échelons politiques du GTE. Justement, pour maintenir à flot le GTE, le Dalaï-Lama a du recourir à des solutions nouvelles, puisque contrairement au système du *chos srid gnyis 'brel*, la terre d'accueil ne fournissait pas de rentes foncières et les exilés n'étaient pas soumis au système de taxation et de servage. Dans la section qui suit, nous jetterons la lumière sur le financement du GTE, un des pans les plus obscurs du fonctionnement des institutions politiques tibétaines en exil. Bien qu'incomplet, ce portrait des finances du GTE démontrera indirectement l'alignement politique de Tenzin Gyatso en totale rupture avec le gouvernement à Beijing.

3.5. Financement du GTE

Mettre sur pied un gouvernement en exil est une chose, mais assurer sa pérennité demande des prouesses d'ingéniosité, surtout quand vient le temps de payer les fonctionnaires et de faire tourner la machine gouvernementale. Le GTE est hébergé par une nation indienne, qui malgré sa croissance économique fulgurante, ne peut se targuer d'être un pays riche. Cependant, l'institution réussit tant bien que mal

à tirer son épingle du jeu. Pourtant, l'ADPT n'est pas particulièrement loquace et transparente lorsqu'on aborde la question⁵⁷ et le chercheur doit recouper plusieurs sources pour avoir une idée du financement des institutions politiques tibétaines en exil. Le coulage d'informations secrètes et quelques bribes anecdotiques permettent de tailler une brèche à travers cette opacité. La plus grande part estimée du budget du GTE –ADPT et ACT réunis– émane du gouvernement des États-Unis. Le Congrès américain alloue annuellement deux millions de dollars aux Tibétains en Inde en plus des différents programmes et agences américaines qui mettent de l'avant la démocratie et qui viennent en aide au GTE à coup de millions de dollars comme le *National Endowment for Democracy*. (Parenti, 2003, p.588) Quant au gouvernement indien, il finance en partie le système d'éducation tibétain. Viennent ensuite les donateurs privés, dont le philanthrope Georges Soros et le Dalaï-Lama lui-même qui puise de l'argent à même un fonds personnel⁵⁸ voué à la viabilité des institutions en exil, ainsi qu'une soixantaine d'organisations internationales qui mettent l'épaule à la roue. (Phuntso, 2004, p.146) D'autres sources de financement où transitait beaucoup d'argent se sont révélées très embarrassantes pour le GTE, en plus d'éclabousser la réputation du Dalaï-Lama.

Pendant les années 1960, par le biais de la CIA, la communauté tibétaine en exil a empoché secrètement plus de 1,7 million \$US, ce qui a été révélé via des documents rendus publics par le ministère de l'intérieur [aux États-Unis] en 1998. Lorsque la nouvelle a été officiellement reconnue, l'entourage du Dalaï-Lama a émis un communiqué qui reconnaissait que le gouvernement tibétain avait reçu des millions de dollars de la CIA [...] La part annuelle du Dalaï-Lama était de 186 000 \$US, ce qui faisait de lui un agent rémunéré par la CIA [...] Les services secrets indiens l'ont eux aussi financé ainsi que d'autres réfugiés tibétains. Jusqu'à maintenant, le Dalaï-Lama a toujours refusé de dire si lui ou ses frères ont effectivement collaboré avec la CIA. (Parenti, 2003, p.587)

⁵⁷ À sa défense, un projet de loi est à l'étude pour rendre les finances du GTE plus transparentes.

⁵⁸ Pour l'histoire incroyable d'une partie de la fortune personnelle du Dalaï-Lama –lingots d'or et d'argent– qui a dormi pendant neuf ans dans les étables du roi du Sikkim, voir Avedon, 1984.

Pour continuer dans cette veine du financement occulte, il faut savoir qu'au début des années 1990, on apprenait que le représentant du Dalai-Lama basé à Tokyo empochait de l'argent du Guomindang, via le gouvernement installé à Taïwan. Cette nouvelle a eu l'effet d'une bombe et les spéculations ont eu cours à savoir qui d'autres dans la communauté en exil recevait de l'argent de Taïwan.⁵⁹ (Sperling, 1994, p.268.)

Le *Tibet Fund* (*bod kyi thebs rtsa*), basé aux États-Unis, est au coeur d'une autre controverse qui a fait surface lors des débats du parlement en exil en 2003, mais l'onde de choc ne s'est pas répercutée hors de la communauté tibétaine. Le *Tibet Fund* est créé en 1981 à la demande du Dalai-Lama et enregistré comme une organisation non gouvernementale sous la loi américaine. Formidable levier économique, ce fonds envoie plus de trois millions de dollars annuellement à l'ACT et chapeaute des projets communautaires dans les colonies tibétaines en Inde et au Népal qui relèvent directement des responsabilités socio-économiques du GTE : centre d'hébergement et de soins pour les personnes âgées, système d'éducation, partenariat avec le ministère de la santé tibétain dans les cliniques et hôpitaux du réseau, etc⁶⁰. Là où le bât blesse, c'est que malgré son énorme implication dans toutes les strates du GTE, le *Tibet Fund* n'est pas tenu de rendre des comptes au parlement sur sa gestion, d'où la proposition d'un député tibétain de changer la situation : « Le député qui pilotait le projet de loi voulait que le *Tibet Fund*, basé à New York, puisse passer sous le contrôle du Kashag et ainsi être imputable au bureau du solliciteur général de l'administration centrale tibétaine ». (TBO, 2003, vol.7) Les choses se sont compliquées lorsque des pressions américaines écrites et verbales ont signifié au premier ministre Samdhong Rinpoché que l'implication et l'insistance du *Kashag*

⁵⁹ La diaspora tibétaine n'était pas à un paradoxe près dans ses relations avec Taïwan; nous référons le lecteur à la *sect.* 3.2.3. du présent chapitre pour un compte-rendu d'une autre controverse qui a fait couler beaucoup d'encre, « l'affaire de Taïwan ».

⁶⁰ Voir www.tibetfund.org

dans le dossier (une entité étrangère sous les lois américaines) mettait en danger le statut d'organisation non-gouvernementale du fonds. C'est un secret de polichinelle que l'étanchéité entre le *Tibet Fund* et le GTE n'est que superficielle et qu'il s'agit plutôt de vases communicants, quoique en dise le premier ministre : « Pour être en mesure de protéger le statut non-gouvernemental du *Tibet Fund*, il doit être très clair que le gouvernement tibétain n'a rien à voir avec ce fonds. Ça doit être très clair ». (Samdhong Rinpoche, 2004, in Samdup, 2004) Cet épisode récent démontre l'implication indirecte des États-Unis dans le financement du GTE, mais aussi la souveraineté limitée de ce dernier dans ses affaires intérieures.

Il ne nous manque qu'un grand morceau du puzzle pour boucler le budget du GTE; le *rangzen lakdeb* (*rang btsan lag deb*), la taxe volontaire de l'indépendance. Ce livret est émis depuis 1972 par le GTE et si un jour le Tibet retrouve son indépendance ou une plus grande forme d'autonomie, ce sera la possession de ce document qui conférera la citoyenneté tibétaine à son détenteur. Ce document doit être renouvelé par estampillage à chaque année et la somme d'argent versée par l'exilé tibétain est en fait une taxation volontaire. Les Tibétains de la diaspora demeurant dans des pays occidentaux versent des contributions beaucoup plus élevées à travers ce système pour soutenir le GTE⁶¹. Le réfugié qui demeure en Inde ou au Népal doit déboursier la somme dérisoire de 46 roupies par an (un peu moins de deux dollars canadiens) pour soutenir la viabilité des institutions politiques tibétaines (Phuntso, 2004, p.148), tandis que son compatriote au Canada, en France ou aux États-Unis envoie 96\$ en devises américaines à chaque année au GTE. « Mises ensemble, ces contributions modestes comptent pour un peu plus d'un cinquième du budget annuel difficilement ficelé de l'administration centrale tibétaine. » (Sangay, 2003, p.124) En fait, un haut fonctionnaire de l'administration tibétaine, Tsewang

⁶¹ En fait, nous sommes en présence d'un État non territorialisé qui se trouve à lever des impôts.

Phuntso, nous apprend que cette taxe volontaire transnationale a rapporté 1 000 000\$US au GTE pour l'année fiscale 2001-2002. (2004, p.148)

3.6. Recrutement et pérennité des institutions politiques en exil

Avec en tête une idée du budget serré avec lequel doivent jongler les élus du GTE, il n'est pas surprenant d'apprendre que leur salaire est loin d'être mirobolant : soit 7000Rs par mois⁶² (environ 175\$ CAN) pour les douze députés qui siègent en permanence et d'une somme dérisoire de 800Rs (environ 20\$ CAN) par mois pour la députation élargie qui ne prend part aux débats que deux fois par année et reçoit un montant forfaitaire durant cette période. (Gyalpo, 2004) Vu le salaire, il est difficile pour le GTE d'attirer des candidats qualifiés, et *a fortiori* de les conserver. Seulement entre 2003 et 2004, quatre députés ont démissionné. (TBO 2004)

Le Dalaï-Lama et le premier ministre Samdhong Rinpoché ont fait maintes fois appel aux diplômés universitaires de la diaspora afin qu'ils viennent prêter main-forte aux institutions politiques tibétaines, mais sans grand succès. En conséquence, les députés de l'ADPT ont prêté flanc dans le passé aux critiques d'incurie : « Il est vrai que l'assemblée a été frappée d'incurie, notamment à cause de députés incompetents et à moitié analphabètes... » (Tsering, 1986, p.4) À leur décharge, pour se lancer en politique dans le contexte de l'exil et surtout pour y demeurer, il faut souvent être indépendant de fortune ou cumuler deux emplois, ce qui apporte peu de sang neuf aux effectifs.

C'est un secret de polichinelle dans la communauté tibétaine [...] personne ne vaut le détour dans la 11^e assemblée de l'ADPT, hormis le premier ministre Samdhong Rinpoché. Les Tibétains [...] devraient faire quelque chose s'ils ne

⁶² Le salaire des députés tibétains les situe au-dessus de la majorité de la population, mais on ne peut les classer au même niveau que les riches réfugiés qui contrôlent les hôtels, restaurants, fabriques de tapis destinés aux touristes étrangers.

veulent pas se retrouver avec les mêmes visages lors de la 12^è assemblée de l'ADPT. (Wangyal, 1996, non paginé)

Les députés ne sont pas les seuls à blâmer lorsqu'il est question de l'image que projette l'ADPT et par extension les autres institutions présentes en exil. Il est difficile de dire si la majorité de leurs concitoyens manifestent une apathie certaine face à la chose politique parce que la performance des députés devant eux est loin de les enthousiasmer ou simplement par manque d'intérêt et par indifférence en général, les considérations mondaines étant somme toute moins importantes qu'un but sotériologique à long terme.

Nous croyons que la désécularisation en exil a aussi ramené les modes d'action –et d'inaction– propres au système de l'union du politique et du religieux. Dans le deuxième chapitre, nous avons révélé le conservatisme, voire l'immobilisme du *Kashag* et du *Yigtsang*, qui n'ont pas hésité à mettre en échec les projets les plus novateurs et les esprits avant-gardistes (voir la sect. 3.2.4). Or, il est troublant de constater que parfois les plus grands fossoyeurs des réformes sont les élus de l'ADPT. Ce sont eux qui au nom de la tradition et du respect dû au Dalaï-Lama ont tourné le dos à quelques-uns des virages les plus hardis de ce dernier. Au début des années 1990, lors de la rédaction de la deuxième mouture de la Constitution en exil, le Dalaï-Lama tenait à faire du Tibet- du moins en diaspora- une nation séculière et que ce soit inscrit comme tel dans la Charte. Or, l'idée du Dalaï-Lama a été contrée par une levée de bouclier des députés. « Dans un rare élan de contestation face aux vues du Dalaï-Lama, l'ADPT a décidé [...] d'exclure le mot « séculier » de la charte, démontrant ainsi un certain esprit d'indépendance, bien que de manière assez ironique. » (Ardley, 2003, p.354.) Ce rare choc d'idées entre Tenzin Gyatso et les représentants de la communauté tibétaine s'est déroulé sur le terrain brouillé du croire et du politique. Dans le prochain chapitre, nous verrons que la résilience du religieux se perçoit non seulement à travers les débats des parlementaires, mais aussi dans le

quotidien des réfugiés par des symboles nationaux et des jours fériés tous deux à connotation religieuse. Ce nationalisme diasporique s'abreuve au bouddhisme, même si des courants plus marginaux se font aussi entendre.

CHAPITRE IV

L'UNION DU POLITIQUE ET DU RELIGIEUX AU CŒUR DU NATIONALISME TIBÉTAIN

4.1. Considérations sur le nationalisme « laïc » et le contre-exemple tibétain

Pour Gellner (1983), une société agraire ne peut rassembler les conditions suffisantes à l'éclosion d'un nationalisme : le pouvoir politique dans une telle société n'a guère de raisons qui justifieraient l'imposition d'une éducation de masse et d'une homogénéité culturelle. (1983, p.18) En suivant cette logique, le théoricien argue qu'un nationalisme peut se déployer seulement dans une société industrielle et moderne. (1983, p.125) Sans qu'il ait fait allusion au cas tibétain, il est clair selon Gellner qu'il entrerait dans la catégorie des sociétés agraires, donc pré-modernes qui ne peuvent développer un sentiment d'appartenance collectif à la nation. Cette thèse qui met de l'avant un certain déterminisme exclut donc toute formation d'un nationalisme tibétain avant la modernisation du pays par les Chinois ou encore avant l'exil. Quant à Benedict Anderson, il affirme dans son célèbre ouvrage (1983) que la religion doit perdre sa position prépondérante dans une société pour qu'un imaginaire national commun puisse s'y développer. Bref, sans cette condition essentielle, il semble impossible pour Anderson de créer une identité collective viable. Plus précisément, le théoricien argue que « l'imaginaire national » ne peut prendre forme

que lorsque trois conceptions perdent leurs assises dans une société. La première de ces conceptions est de croire que l'on a un accès privilégié à une vérité ontologique lorsque l'on décode une langue écrite, par exemple le latin. La deuxième conception s'axe autour du pouvoir, plus spécifiquement le fait de croire que la société est naturellement gouvernée par des hiérarques ou des monarques qui n'ont pas un statut de simple mortel, mais qui au contraire émanent d'une autorité divine. La dernière conception qui empêche l'imaginaire national d'éclore a trait à l'amalgame de la cosmologie et de l'histoire où un peuple ne distingue pas son origine de celle de la création de l'espèce humaine. (Anderson, 1983, p.40)

On ne peut s'empêcher de voir les parallèles évidents entre ces trois conceptions évoquées par le théoricien et la structure de la société tibétaine traditionnelle, même si Anderson n'y a jamais fait explicitement référence dans ses écrits. Premièrement, les seuls lieux d'érudition et d'apprentissage –il n'y avait pas de système d'éducation public mis en place par l'État- étaient les monastères où les religieux détenaient le monopole de l'interprétation de l'enseignement du Bouddha qui devenait doctrine d'État. De plus, le pays était gouverné par la réincarnation du Bouddha de la compassion, ce qui rejoint tout à fait la définition d'Anderson d'un pouvoir divin. Finalement, les mythes fondateurs de cette société lient la création du monde avec la naissance du peuple tibétain.⁶³ (Stein, 1987, p.21) Mentionnons que selon toute apparence, parmi les grands théoriciens du nationalisme, seul Hobsbawn glisse un mot à propos du Tibet en disant qu'il pourrait s'avérer une exception à la théorie: « Il est difficile de savoir jusqu'à quel point un régime totalement basé sur le divin peut engendrer le développement d'une nation. La question demeure ouverte et est laissée au jugement des spécialistes de l'histoire tibétaine et mongole. » (1990, p.72)

⁶³ Stein évoque en ces mots la légende tibétaine de la création : « ... les premiers ancêtres étaient un singe et une démonsse des rochers, et les enfants de ce couple étaient mi-singes mi-hommes, déjà debout, mais couverts de poils... » (1987, p.21)

À contre-courant de ce que nous devrions postuler en appliquant la théorie d'Anderson et *a fortiori* celle de Gellner, nous avançons –à l'instar du tibétologue Georges Dreyfus- qu'il existait bien dans le Tibet d'avant 1950 un imaginaire national et qu'il puisait surtout son origine dans le terreau fertile de la religion. Avancer qu'il n'y existe pas de nationalisme tibétain sous prétexte que l'imaginaire politique tibétain ne correspond pas à des schèmes théoriques inspirés d'une réalité différente de celle du Tibet risque ne nous rendre invisibles les prémisses de l'imaginaire national diasporique enchâssé dans le *vajrayāna*. Kolås croit que si le nationalisme, en tant qu'idéologie politique, est incompatible avec la religion, il en ressort inéluctablement que cette idéologie ne peut que s'épanouir dans des sociétés laïques. Gellner et Anderson mettent en oeuvre cette vision dans leur conception de la politique nationaliste. (1996, p. 62)

Bien que Dharamsala fasse preuve d'innovation dans l'expression d'un imaginaire national comme nous le verrons dans la section suivante, il nous apparaît important de remettre en contexte les racines du nationalisme tibétain en faisant un bref retour au temps des institutions politiques traditionnelles. En 1954, les autorités chinoises n'ont pas encore mis au rancart l'union du politique et du religieux comme système de gouvernance. Subrepticement, elles ont mis sur pied un gouvernement parallèle, laissant une impression de pouvoir fantoche au *Kashag*. Dans une réaction nationaliste à ce coup d'État déguisé, un mouvement naît parmi les officiels de rang inférieur : on dénonce à la fois l'inaction et la coopération des élites tibétaines de haut rang avec les cadres chinois, mais aussi l'intervention inacceptable d'un pays étranger dans les affaires intérieures. (Shakya, 1999, p.146; Dreyfus, 2003, p.41) Ce mouvement prend le nom de *Mimang Tsongdu*⁶⁴ (*mi dmang tshog'du*), qui se traduit

⁶⁴ Alo Chonzed, le seul fondateur du *Mimang Tsongdu* encore en vie, est un personnage controversé. Il a fait la navette entre les postes du GTE dans le sud de l'Inde et ceux du régime communiste chinois. Très critique envers les *yabshis* –la famille du Dalaï-Lama- il a goûté à la même médecine que l'intellectuel Jamyang Norbu; il s'est fait battre en pleine rue à Dharamsala. (Shakya, 1999, p.486) Cet

par « assemblée ou comité du peuple ». Cette dénomination est une gifle aux yeux des Chinois : « Le nom choisi [...] était délibérément provocant. Le mot tibétain « Mimang » était en fait une création des communistes [...] qui avaient donné au mot le sens de « peuple » dans l'acception usuelle du terme dans la terminologie politique occidentale ». (Shakya, 1999, p.145) Les actions de ce groupe s'inscrivaient en droite ligne dans une tradition de nationalisme religieux où les frontières entre le séculier et le spirituel demeuraient floues. Ainsi, le *Mimang Tsongdu* parrainait des cérémonies qui visaient à se concilier la faveur des déités courroucées propres au bouddhisme tibétain et aussi des prières de longue vie destinées au Dalai-Lama. En même temps, le groupe faisait pression pour que le Tibet puisse garder sa propre devise et son armée nationale malgré l'incursion chinoise. (Shakya, 1999, p.145)

Un retour sur le mouvement de guérilla *Chushi Gangdruk* (voir sect. 3.2.3) s'impose comme dernière illustration de cet imaginaire national qui s'était matérialisé dans un Tibet pré-moderne. En 1957, des marchands originaires de la province du Kham, mais installés à Lhassa, décident de récolter de l'argent pour offrir un trône en or au Dalai-Lama. En réaction aux exactions chinoises qui se déroulaient dans la province du Kham ces leaders ont voulu réaffirmer leur allégeance politique à Tenzin Gyatso, eux qui provenaient pourtant d'une région où les assises du gouvernement central tibétain étaient traditionnellement faibles. À un deuxième degré, le geste des futurs chefs du *Chushi Gangdruk* doit être compris à travers le prisme bouddhiste : le Kham s'opposait à l'occupation chinoise du territoire tibétain mais aussi aux forces malveillantes, aux « ennemis de la doctrine » (*bstan dgra*) qui mettaient en péril le protecteur de la nation tibétaine incarné par le Dalai-Lama. (Dreyfus, 2002, p.41)

épisode évoque la propension de la diaspora à lyncher et à accuser de trahison ceux qui critiquent le leader religieux, comme nous l'exposons dans la section 3.2.4 du mémoire.

C'est cette continuité avec le nationalisme du *chos srid gnyis'brel* que nous nous proposons d'examiner dans la section suivante et non la naissance d'une identité collective tombée des nues et sans racines dont la greffe aurait prise suite à l'exil ou à la modernisation à la chinoise. Cela dit, on ne doit pas faire l'erreur d'essentialiser les caractéristiques d'une nation; elles sont en perpétuelle mouvance et c'est par le biais d'une réinvention de la tradition, parfois en rupture, parfois en continuité avec le passé, que s'articule le nationalisme tibétain des deux côtés de la chaîne himalayenne.

4.2. Le *vajrayāna* fer de lance du nationalisme en exil

Pour démontrer à quel point le nationalisme tibétain s'articule à travers le bouddhisme,⁶⁵ nous nous attarderons dans cette section à des symboles qui matérialisent la nation : drapeau, hymne national, jours fériés et commémoratifs. Ce n'est que sous le règne du 13^e Dalaï-Lama, (1876-1933) donc assez tardivement dans l'histoire du pays, que le drapeau tibétain est officiellement adopté dans la forme qu'on lui connaît aujourd'hui. (voir figure 3.1) À sa base, un triangle blanc rappelle une montagne couverte de neige en faisant écho à l'autre nom qui est utilisé pour décrire le Tibet : *gang ris bskor ba'i zhing khams*, ce qui veut dire la « terre pure entourée des montagnes enneigées ». Au centre de ce triangle blanc, deux lions des neiges –un animal mythique très présent dans l'iconographie tibétaine- se font face. Ils représentent à eux deux le *chos srid gnyis'brel* puisqu'ils symbolisent la réussite de l'union du politique et du religieux comme doctrine d'État. (ACT, 2006, en ligne) Leurs pattes antérieures enserrant un disque à deux couleurs qui renvoient respectivement aux dix vertus et aux seize codes moraux à respecter pour l'adhérent bouddhiste. Les lions des neiges supportent aussi un triple joyau qui fait référence à la prise de refuge dans le *Bouddha*, le *dharma* et le *sangha*. Juste au-dessus des deux animaux, un soleil jaune avec ses multiples rayons indique le bonheur à la fois

⁶⁵ Cela dit ne voulons pas laisser entendre que le *vajrayāna* est le mode d'expression unique du nationalisme tibétain. Pour un autre son de cloche, voir le chapitre quatre, *sect.* 4.3.

spirituel et matériel non seulement du peuple tibétain, mais de tous les êtres sensibles du pays. Quant à la partie supérieure du drapeau, elle est composée de douze bandes de couleur; six rouges et six bleues. Les six bandes rouges rappellent aux Tibétains leurs mythes fondateurs (*voir* sect. 2.1.) puisqu'elles les lient aux six tribus originelles et aux rois célestes, mais aussi à la déité protectrice du Tibet, *Palden Lhamo* qui veille sur les habitants du pays. Les bandes bleues, sont associées au ciel et à une autre déité protectrice du pays des neiges, *Netchung* dont le rôle a été explicité en détail antérieurement dans le mémoire (*voir* la sect. 3.2.2.). Mentionnons qu'une symbolique bouddhiste est associée à l'union de ces deux protecteurs du peuple tibétain, *Palden Lhamo* et *Netchung Drakden* (*srung ma dmar nag gnyis*). Finalement, la couleur jaune qui entoure tout le drapeau est traditionnellement réservée au domaine religieux. Le jaune or du pourtour symbolise le rayonnement des enseignements du Bouddha dans toutes les directions. (ACT, 2006, p.13)

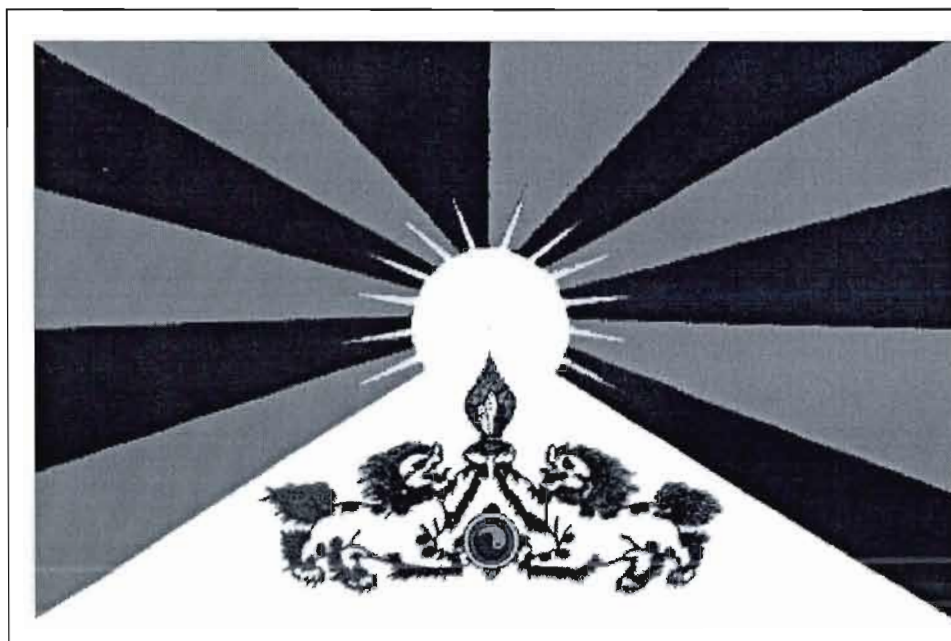


Figure 4.1 Drapeau du Tibet. (Source : Official Website of the Central Tibetan Administration, 2006)

Pour qui est versé dans la vexillologie, peu de pays arborent tant de symboles religieux sur un seul drapeau, la plupart d'entre eux se contentant d'une croix chrétienne ou d'un croissant musulman. Dans le cas tibétain, deux éléments méritent un coup de projecteur : d'abord, le système politique traditionnel de l'union du politique et du religieux est au centre de la représentation iconographique du pays. Ensuite, malgré tous les changements et réformes qu'ont entrepris les réfugiés, (constitution, charte, hymne national) le drapeau n'a pas changé d'un iota depuis le règne du 13^e Dalaï-Lama. Or on sait qu'après des changements de régime, des guerres ou des bouleversements dans le pays, certains peuples n'ont pas hésité à troquer un étendard devenu désuet⁶⁶. Hormis leur drapeau, les Tibétains ont aussi gardé en exil d'autres symboles nationaux qui soudent l'imaginaire collectif. Dans la section subséquente, nous regarderons de plus près la signification *du Monlam Chemmo*, une fête religieuse, sans négliger une invention diasporique, la commémoration du soulèvement du 10 mars 1959.

4.2.1 Entre la fête sacrée du Monlam Chemmo et la commémoration mondaine du Sumchu Deuten

En exil, l'observance des journées fériées démontre un mélange de continuité et de rupture au sein des institutions politico-religieuses tibétaines. Ces jours de fête ou de commémoration font saillir la dimension religieuse du nationalisme tibétain et ce même dans les célébrations à caractère plus laïques. Prenons par exemple la commémoration annuelle du 10 mars le *Sumchu Deuten* (*gsum cu'i dus dran*). La journée marque le soulèvement de la population civile de Lhassa contre l'envahisseur chinois, événement qui remonte à 1959. C'est dans les années 1960 que la diaspora invente cette tradition du souvenir. À cette occasion, les Tibétains qui sont en Inde

⁶⁶ Nous pensons au cas de la Russie où lors du démantèlement de l'ex-URSS, on s'est empressé de changer le drapeau national. De plus, les pays africains qui ont accédé en masse à leur indépendance lors de la décolonisation ont souvent voulu changer le drapeau qui les représentait dans la communauté internationale.

convergent à Dharamsala et les autres manifestent devant les ambassades chinoises ou les lieux officiels du pouvoir de leur pays respectif. La fête est empreinte de décorum et de symboles nationaux : des drapeaux tibétains par centaines colorent la foule, de jeunes hommes en habit traditionnel montent la garde et des tribuns se remémorent le combat du peuple tibétain. Qui plus est, c'est le moment dans l'année où le Dalaï-Lama fait le point sur la situation politico-religieuse au Tibet en plus d'informer ses concitoyens des nouveaux développements ou des pierres d'achoppement dans les négociations avec la Chine dans un discours officiel. Tradition nouvelle, le *Sumchu Deuten* n'en est pas moins une des fêtes les plus chargées en émotion et sûrement celle où ressortent le plus les aspirations indépendantistes des Tibétains. Selon l'anthropologue Christiaan Klieger, cette fête est à caractère résolument politique :

Il s'agit d'une forme de renouvellement du sacrifice qu'ont enduré une multitude de Tibétains en 1959 –c'est-à-dire tenir tête aux Chinois en soutenant la position traditionnelle de leur chef, le Dalaï-Lama. [...] Chaque année à cette période précise, les Tibétains réaffirment leur statut de réfugiés. Par leurs actions, ils manifestent la renaissance de leur patrie. (1992, p.61)

Lors de cette journée, une fanfare quasi militaire entame l'hymne national, repris en chœur par l'assistance qui entonne aussi le *Mimang Langlu* (*mi dmangs langs glu*), le chant du « soulèvement du peuple » faisant directement référence au 10 mars 1959 (voir l'appendice A). Ce chant patriotique est sûrement un des symboles nationalistes les plus séculiers, mais on y retrouve un savant mélange de tradition et de modernité. Il y est essentiellement question de la mainmise chinoise sur le territoire tibétain, de la souffrance et de la torture qu'engendre l'occupation. La chanson invite les Tibétains à ne pas plier l'échine et à chasser au plus vite l'envahisseur. Le deuxième couplet apostrophe les Tibétains, mais plus généralement la communauté internationale à se mobiliser au nom des droits de l'homme, un

concept plutôt récent dans le vocabulaire tibétain.⁶⁷ Quelques couplets plus loin, il est intéressant de noter que l'on a repris le vocabulaire marxiste, mais au détriment des communistes eux-mêmes qui sont traités d'impérialistes, là aussi une nouveauté sémantique importée des cadres chinois qui rééduquaient les masses tibétaines. La sécularisation forcée entreprise par les autorités chinoises est dénoncée par le parolier qui remet au cœur de la lutte tibétaine le Dalaï-Lama, mais surtout son aura de légitimité qui transcende les frontières : « Le Tibet suit son véritable meneur / Sa Sainteté le Dalai Lama, Grand Protecteur / Accepté de tous les Tibétains du dedans et du dehors ». (Klieger, 1992, p.63)

Au sujet de la légitimité de l'institution du Dalaï-Lama, il est intéressant de constater qu'en 2002, le GTE a instauré une nouvelle commémoration. Il s'agit de se souvenir collectivement de la fondation du *chos srid gnyis'brel*, événement qui remonte au règne du cinquième Dalaï-Lama (1617-1682). (Rinchen, 2002) Pied de nez à la domination chinoise, il est significatif de constater que la naissance de cette fête du *Ganden Phodrang* intervient après les réformes majeures en vue de démocratiser les institutions politiques en exil. Malgré tous ces changements on tient toujours du côté tibétain à renouveler son allégeance à l'union du politique et du religieux dans une lignée continue qui s'étend sur 360 ans. Le descendant direct de ce système traditionnel, le Dalaï-Lama, évoque en ces mots les racines des présentes institutions : « Le gouvernement tibétain n'est pas une création récente. Selon les Tibétains, n'importe quel endroit où s'établit le Dalaï-Lama devient alors le siège du gouvernement tibétain. » (1996 in Shiromany, 1998, p.118) Il faut noter que bien avant l'instauration de la fête du *Ganden Phodrang* le GTE, à la demande du Dalaï-

⁶⁷ L'histoire de ce néologisme dans la langue tibétaine mérite quelques lignes. L'expression « droits de l'homme » (*'gro ba mi'i thob thang*) a fait son apparition dans la diaspora tibétaine en Inde, influencée par ses contacts avec l'Occident. Les moines de Drepung et aussi d'autres monastères au Tibet se sont appropriés le concept lors des violentes émeutes de 1987 et 1988 à Lhassa. Pour plus de détails sur l'articulation de la pensée nationaliste et politique des organisateurs des manifestations, voir Ronald Schwartz, 1994, *Circle of protest : Political ritual in the Tibetan uprising 1987-1992*.

Lama, avait institutionnalisé la fête du « jour de la démocratie » (*dmangs gtso'i dus dran*) en souvenir de la première journée où les parlementaires de l'exil ont siégé, c'est-à-dire le 2 septembre 1960. (Tsomo, 2004, p.154) Il semble donc que malgré le précédent du « jour de la démocratie », la diaspora ait eu besoin de réaffirmer son appartenance à la ligne de transmission du *chos srid gnyis 'brel*.

Alors que le 10 mars, le « jour de la démocratie » ou encore le souvenir du Ganden Phodrang sont des commémorations essentiellement politiques, le religieux reprend ses droits lors du *Monlam Chemmo* (*smon lam chen mo*), la fête de la « Grande Prière ».⁶⁸ Sa continuité en exil et sa répression au Tibet en disent long sur son symbolisme national. Dans le Tibet d'avant 1950, entre 15 000 et 20 000 moines des monastères *gélug* de Sera, Ganden et Drepung convergeaient vers la ville sainte de Lhasa, en plus des milliers de pèlerins laïcs. Les fonctionnaires du Potala remettaient les clés de la cité aux autorités religieuses et ces dernières étaient maîtres sans partage de Lhasa pendant trois semaines. Ceux qui faisaient régner l'ordre étaient pour l'occasion des moines policiers. « Le Mon-lam ressort comme étant un rite d'intensification, un rappel mnémonique aux citoyens de Lhasa que la communauté monastique était en fin de compte aux commandes et que son pouvoir dépassait celui de l'administration séculière. » (Klieger, 1992, p.66) Cette domination du religieux sur le politique pendant cette période de l'année ne s'est pas transposée telle quelle en exil, mais le *Monlam Chemmo* continue d'être célébré en Inde et Dharamsala vibre dès lors d'une ferveur religieuse. Le *Monlam Chemmo* n'a pas que pour seule fonction de se remémorer les hauts faits de la vie du Bouddha; c'est aussi le sacre d'une nouvelle cohorte de *geshés* (*dge shes*), l'élite monastique traditionnelle qui contrôle l'éducation et la gouverne des monastères et exerce aussi souvent son pouvoir au-delà de l'enceinte ecclésiale. En interdisant pendant des

⁶⁸ Instaurée par Tsongkhapa en 1409, cette fête célèbre la victoire du Bouddha sur les six hérétiques à Sravasti en Inde.

années cette célébration, la RPC ne faisait pas qu'empêcher la tenue d'une fête religieuse; elle inhibait le renouvellement de la tranche la plus érudite de tout le corps monastique tibétain.

La suprématie traditionnelle du religieux qui s'exprime à travers le *Monlam Chemmo* doit aussi être située dans le temps : dans le calendrier lunaire tibétain, on commence la nouvelle année par la fête de la Grande Prière, qui comprend des rituels d'exorcisme et de purification. Le Dalaï-Lama, le *Kashag* et d'autres fonctionnaires étatiques sont invités à titre de spectateurs au *Monlam Chemmo*, cette fête nationale qui ne dit pas son nom. Chaque nouvelle année sous le signe de l'union du politique et du religieux débute donc sous les auspices ecclésiastiques, plus précisément par une transe de l'oracle d'État Netchung (voir sect. 3.2.2).

En rétrospective, le *Monlam Chemmo*, est une fête placée sous le signe de la continuité : « Le Mon-lam tente d'ancrer la société tibétaine dans la supériorité et l'immutabilité de la doctrine bouddhiste et du *sangha* qui l'incarne ». (Klieger, 1992, p.67) Quant à la commémoration du soulèvement populaire du 10 mars, elle peut être vue comme une innovation dans le registre du nationalisme cristallisé dans le *vajrayāna*; on y garde des éléments purement bouddhistes, mais on y ajoute aussi un contenu plus en phase avec une évocation occidentale de la patrie. Cette « performativité » de l'appartenance à une nation est souvent exacerbée et très consciente chez les Tibétains, car les destinataires ultimes du jeu nationaliste ne sont pas les quelques milliers d'habitants de Dharamsala, mais les touristes, les étrangers, et les chancelleries occidentales.⁶⁹ Loin de s'opposer, le *Sumchu Deuten* et le *Monlam Chemmo* démontrent avec éclat l'échec d'une sécularisation forcée. L'une commémoration inventée, l'autre tradition séculaire qui revit en exil, elles réveillent chacune avec son pôle dominant les considérations mondaines et celles de l'au-delà.

⁶⁹ Voir à ce sujet : Calkowski, 1997, *The Tibetan Diaspora and the Politics of Performance*.

4.2.2. Hymne religieux et prière patriotique

Toujours dans cette même veine d'une désécularisation consciente, la diaspora tibétaine s'est choisie deux hymnes qui servent d'emblèmes de l'union du politique et du religieux : l'un est l'hymne national (*bod rgyal khab kyi rgyal glu*), l'autre la « prière des paroles de vérité » (*bden tshig smon lam*) composée par le Dalaï-Lama juste après son arrivée en Inde en 1960. Attardons-nous tout d'abord à la prière écrite par Tenzin Gyatso (voir l'appendice B) Elle s'ouvre sur une supplique aux Bouddhas et *boddhisattvas* en leur demandant d'être particulièrement attentifs au sort du « peuple du pays des neiges ». Cette prière est l'un des exemples qui manifeste le plus concrètement ce que nous entendons par le nationalisme *vajrayāna*. On y lit que les forces négatives et barbares ne seront pas chassées du Tibet par la guerre, la révolte, la force de frappe ou par des hordes de soldats, mais bien grâce à d'autres armes; la propre sagesse des envahisseurs leur fera réaliser à moyen ou long terme l'erreur qu'ils commettent, sans compter sur la force des déités protectrices qui protégeront les Tibétains par compassion. Ce nationalisme bouddhiste possède une façon particulière de traiter l'ennemi; ce dernier ne doit pas être anéanti. Au contraire, on doit faire preuve à son égard de compassion, de sollicitude puisqu'entre la victime et le bourreau, le dernier est dans un sens le plus à plaindre. C'est l'agresseur belliqueux qui est aveuglé par l'ignorance –un des trois poisons du bouddhisme- et qui récoltera les fruits du karma négatif accumulé.

Dans la prière des « paroles de vérité », le Dalaï-Lama mêle des concepts bouddhistes très avancés à des strophes politiques qui réfèrent à la situation concrète du Tibet. Il y est question à la fois d'impermanence et d'interdépendance, mais aussi de « l'indépendance totale pour le Tibet⁷⁰ ». Revenons sur la forme même qu'a prise

⁷⁰ Par ricochet, cette prière composée en 1960, soit quelques mois après la fuite du Dalaï-Lama en Inde, montre que le leader a changé son fusil d'épaule quant à l'option politique qu'il promeut pour

cet appel à la nation; il s'agit d'une *prière*, un acte religieux à la base. En cela, le Dalai-Lama imite ces prédécesseurs qui ont laissé en héritage des prières, des traités religieux ou des commentaires traitant tous du bouddhisme.

Si on s'attarde à l'hymne national tibétain on y décèlera aussi une ode à l'union du politique et du religieux qui reprend sensiblement les mêmes thématiques que la prière composée par Tenzin Gyatso (*voir* l'appendice C). Symbole nationaliste par excellence, l'hymne est une création assez récente des réfugiés; or elle ne reflète pas un nationalisme laïc. Dans une des parties de l'hymne, on formule le souhait d'un retour aux institutions politiques traditionnelles où le *chos srid gnyis'brel* était la règle. «Qu'une joie et un bonheur infinis recouvrent l'ensemble des trois provinces du Tibet,⁷¹/ afin que rayonne la gloire prestigieuse du pouvoir spirituel et temporel. » (Bureau du Tibet à Paris, 2006)

Il est remarquable de constater que cet hymne nationaliste ne s'inscrit pas dans la *lingua franca* normalement associée au nationalisme moderne, que l'on pense aux références habituelles aux prouesses militaires évoquées par les Français dans la Marseillaise ou à l'hymne national suisse qui vante les paysages enchanteurs du pays. (Dreyfus, 2002, p.43)

Bien que le Dalai-Lama et le GTE se soient inspirés des démocraties occidentales dans plusieurs pans des institutions politiques en exil (cour de justice, charte, constitution, assemblée parlementaire, etc.) cet hymne national est un pur produit d'un nationalisme religieux bouddhiste. Que ce soit par l'hymne national, la prière des « paroles de vérité » ou à travers les fêtes du calendrier, les Tibétains possèdent des instruments qui leur permettent de rêver leur imaginaire collectif et surtout d'exprimer leur ferveur nationaliste. Cependant, aucun de ces instruments n'a

l'avenir du Tibet; il n'est officiellement plus question d'indépendance mais d'autonomie depuis le plan de Strasbourg qui date de 1985.

⁷¹ Cette dernière phrase fait explicitement référence aux visions opposées du GTE et du PCC en ce qui a trait au territoire tibétain.

canalisé autant le nationalisme diasporique que la mort de Pawo Thubten Ngodup, dont nous ferons état dans la prochaine section.

4.2.3. Pawo Thubten Ngodup un martyr contemporain

Le 28 avril 1998 allait devenir une date phare dans la mémoire collective de la communauté exilée. Cette date marque la quarante-neuvième journée d'une grève de la faim organisée par le TYC, qui recourt à ce genre de méthode depuis des années pour attirer l'attention des médias et du public en général à la cause tibétaine. Il faut savoir que le Dalaï-Lama n'approuve pas ces grèves de la faim, mais ne les condamne pas; pour lui elles vont à l'encontre des enseignements de base du bouddhisme. Cette fois-ci, c'est à Majnu-Ka-Tilla, le petit quartier tibétain de New Delhi, que se dressent les tentes où six Tibétains –représentant leurs six millions de compatriotes- se privent de nourriture. Après un mois et demi de jeûne un des six grévistes, Thubten Ngodup, décide de s'immoler en pleine rue à New Delhi. Couvert de flammes, il répète sans cesse « Vive le Tibet libre! », « Longue vie au Dalaï-Lama! ». Il mourra le lendemain juste après sa rencontre avec le chef religieux, accouru à son chevet.

Cet événement cristallisera la frustration et le désespoir des Tibétains en exil qui ne voient qu'une impasse se profiler à l'horizon au lieu d'un règlement définitif de la question tibétaine. Lui-même un ancien moine pendant de nombreuses années au Tibet, Thubten Ngodup était fidèle au Dalaï-Lama : le jour précédant sa mort, il déclarait avoir foi en l'approche de la « Voie du Milieu » empruntée par son chef. Paradoxalement, le lendemain il décide de mettre fin à ses jours de manière violente, rejetant le pacifisme de Tenzin Gyatso, mais invoquant son nom comme dernières paroles.

Les funérailles de Thubten Ngodup donnent lieu à des débordements rarement observés auparavant. Son corps est rapatrié à Dharamsala, la capitale tibétaine de l'exil. Il aura droit à des funérailles quasi-nationales et des milliers de Tibétains

suivent le cortège funèbre pour lui rendre hommage. Normalement peu enclins à des épanchements en public, les Tibétains se frappent la poitrine, sont en larmes, d'autres s'évanouissent ou se lacèrent la chair avec des couteaux. La mort de Thubten Ngodup agira comme une véritable catharsis sur le peuple tibétain. La culture populaire s'empare de l'homme et l'érige en martyr, en héros. On accole le mot tibétain *pawo* (*dpa' bo*) à son nom, ce qui signifie le courageux, l'héroïque : désormais, il entre dans la légende. Jamais auparavant la fonction du martyr n'avait été récupérée comme elle l'est si souvent dans le cas palestinien. Aujourd'hui, Pawo Thubten Ngodup est partout : le GTE en présence de dignitaires commémore sa mort tous les ans devant un buste érigé à son effigie, les artistes (poètes et chanteurs) l'encensent et font devoir de mémoire, tandis que des vidéocassettes de son immolation filmée en direct trouvent preneurs au marché.⁷²

Selon nous, l'immolation de Pawo Thubten Ngodup marque un point tournant dans l'expression du nationalisme tibétain de l'exil. Contrairement à d'autres diasporas dont la situation peut s'apparenter aux Tibétains (Palestiniens, Kurdes, Arméniens), les réfugiés de l'Inde n'avaient pas reconnu unanimement un martyr de la cause tibétaine. Bien sûr, les prisonniers politiques s'échappant du Tibet étaient vus comme des modèles de courage, de détermination et d'opiniâtreté, mais ils provenaient tous de la mère-patrie : il en était de même pour les héros de la résistance tibétaine de 1959 ou encore les grands noms tibétains d'avant 1950⁷³. Pawo Thubten Ngodup a accédé à un statut bien particulier, ce qui est confirmé par Thubten Samdup, un intellectuel et politique tibétain : «J'ai remarqué que les Tibétains avaient

⁷² Sur une note plus légère, mentionnons que les Tibétains de Toronto ont tenu en 2006 la cinquième édition du tournoi de soccer « Pawo Thubten Ngodup », tandis que ceux de New York faisaient de même au basket-ball.

⁷³ Bien que cela ne fasse pas partie de notre objet d'étude, il serait fascinant de faire une étude des figures héroïques tibétaines modernes en les liant au nationalisme. Selon toute apparence, personne dans la littérature n'a abordé le sujet. On pourrait penser aux personnages suivants : le ministre Lukhangwa qui s'opposa vivement au régime chinois et le guerrier Yunrupon qui a perdu la vie en combattant l'armée chinoise.

mis la photo de Thubten Ngodup sur leur autel. Jamais auparavant un Tibétain laïc n'avait bénéficié d'un tel égard. » (Samdup, 1998)

4.3. Quel(s) nationalisme(s) pour le futur?

En dépit de l'omniprésence du nationalisme à caractère religieux, certains Tibétains expriment un certain malaise, voire un rejet total, à tonitruer leur ferveur patriotique à travers un langage truffé de références bouddhistes. Ces voix sont encore marginales et se font surtout entendre dans la jeunesse tibétaine, qu'elle soit en territoire indien ou chinois. Paradoxalement, ce sont en partie des jeunes moines qui émettent de façon laïque leur mécontentement à propos de l'hégémonie chinoise sur le Tibet. Le tibétologue Elliot Sperling s'est arrêté à analyser quelques manifestes et documents que les jeunes moines de Drepung avaient mis en circulation sous le manteau dans les monastères et à Lhassa :

Ce qui frappe le plus demeure l'absence de références bouddhistes spécifiques, pertinentes. Cela ne veut pas dire que les auteurs de ces textes sont anti-bouddhistes; au contraire, la plupart des auteurs et des distributeurs de ces pamphlets sont des membres du clergé. [...] Par contre, on remarque immédiatement les nombreux renvois aux concepts de la justice et des droits. (1994, p.271)

Fait à souligner, ces jeunes moines reprennent et réinterprètent à leur compte le matériel publié en Inde et qui transite par le Tibet. Ainsi, la première phrase de leur manifeste s'ouvre sur une date –le 2 septembre 1960- que les moines estiment être à la base de la démocratie tibétaine. Or, comme nous l'avons vu précédemment dans la section sur le nationalisme *vajrayāna*, cette fête du « jour de la démocratie » a été instaurée en exil par le GTE : il y a donc une reconnaissance de ce gouvernement chez les Tibétains de l'intérieur. Cependant, l'argumentation de ces jeunes moines ne suit pas de manière linéaire les politiques de Dharamsala. Au nom des droits de

l'Homme⁷⁴, ils revendiquent le droit du peuple tibétain à son autodétermination, ce qui s'approche beaucoup plus de l'indépendance que ce que préconise le GTE. Néanmoins, le *chos srid gnyis 'brel* n'est pas loin et demeure légitime puisque pour l'avenir du Tibet les moines souhaitent un « gouvernement démocratique religieux-séculier », mais qui diffère de l'ancien système. (Sperling, 1994, p.275) On peut constater que malgré une volonté de ne pas revenir en arrière, l'union du politique et du religieux n'a pas perdu de son attrait. De plus, les écrits nationalistes des moines démontrent qu'après des années d'endoctrinement communiste, ils formulent leurs revendications dans un langage marxiste. Ils écorchent au passage la « Chine rouge impérialiste et fasciste », mais ne sont pas tendres envers l'ancien système féodal qui régnait dans le Tibet d'avant 1950 et reconnaissent son existence historique. Or, les autorités politiques en exil se sont toujours montrées promptes à gommer les réalités plus dures qui pouvaient nuire à la cause tibétaine en pratiquant une sorte de révisionnisme, surtout en ce qui a trait à l'épineuse question du féodalisme, mais aussi de l'unité des trois provinces.

Hormis ces religieux, une autre minorité de Tibétains en Chine exprime un nationalisme évacué de toute connotation bouddhiste. Les écrivains et les poètes forment un groupe marginal et iconoclaste, mais certains d'entre eux ont eu une influence considérable sur la jeunesse autochtone. Comme le régime chinois n'alloue aucun espace à la dissidence et à la contestation, les magazines littéraires et les revues de poésie sont des bouffées d'oxygène pour une jeunesse avide de liberté⁷⁵. Voilà pourquoi nous avons choisi de nous pencher sur ce mariage de circonstance entre

⁷⁴ On sait que la déclaration universelle des droits de l'Homme des Nations Unies, qui a été traduite par une équipe du GTE, a trouvé son chemin jusqu'au Tibet, notamment un exemplaire qui avait été recopié à la main. (Sperling, 1994, p.272)

⁷⁵ Selon toute apparence, la seule recension des publications de ce genre au Tibet date déjà de 1994. Voir Heather Stoddard, 1994, *Tibetans Publications and National Identity*.

littérature et politique au Tibet pour mieux expliciter l'émergence d'un nouveau nationalisme.

Alors que les moines pamphlétaires cultivent une certaine ambivalence face au *chos srid gnyis'brel*, chez les écrivains et poètes, les institutions politiques traditionnelles ont perdu toute crédibilité, surtout celles qui étaient associées à la religion, comme le fait remarquer Pema Bhüm, un auteur contemporain. « S'il ne peut se sauver lui-même, le bouddhisme peut encore moins sauver le Tibet. » (Dreyfus, 2002, p.51 in Schwartz, 1992) Ne se retrouvant ni dans le bouddhisme, ni dans le communisme, la quête identitaire et nationaliste de ce groupe est beaucoup plus sombre, leurs écrits reflétant souvent la mort lente d'un peuple. Contrairement à celui des moines de Drepung, ce nationalisme n'est pas nourri par les échanges avec la communauté tibétaine en exil; il se développe en vase clos et en réaction à la domination chinoise. Les représentants de ce courant ont été éduqués dans les universités chinoises et contrairement à leurs compatriotes vivant dans les monastères et les villages reculés du Tibet, ces auteurs délaissent le symbolisme du *vajrayāna* et se sentent plus à l'aise de défendre leur point de vue sur un terrain académique.

La figure la plus marquante de ce mouvement est sans conteste Dhondup Gyal, (*don grub rgyal*) qui a écrit la pièce d'anthologie *lang tsho'i rbab chu* (*The Torrent of Youth*), la première œuvre littéraire qui brisait les conventions habituelles de la poésie tibétaine traditionnelle. (Don grub rgyal, 1994) « Contrairement à presque tout le corpus poétique tibétain publié auparavant, le bouddhisme n'occupait pas la place centrale du poème... » (Robin, 2002, p.452) Un autre de ses poèmes les plus célèbres s'intitule « Ici aussi bat et saute un cœur vif » (*'di na yang drag tu mchong lding byed bzhin pa'i snying gson po zhig 'dug*). (Robin, 2002, p.454) Peut-être en réponse à la rhétorique de Dharamsala qui sonne perpétuellement l'alarme du génocide culturel qui se déroule au Tibet, mais aussi en camouflet à Beijing qui

diminue toujours l'importance de la sauvegarde de la langue et de la culture tibétaines, Dhondup Gyal a voulu dire que les deux antagonistes n'avaient pas le monopole de la production de sens et de l'expression du nationalisme. Bref, une jeunesse tibétaine était bien vivante en terre natale. Ce cri du cœur du poète fait écho à ce qu'Amalendu Misra nomme le "brain drain nationalism": « ...qui encourage les combattants de l'indépendance les plus convaincus [...] à s'exiler. En effet, cette approche [...] a retardé, voire à l'occasion privé les Tibétains d'un véritable activisme nationaliste ». (2003, p.190) Professeur d'histoire et de littérature à l'Institut central des nationalités de Beijing (*Beijing zhongyang minzu yanjiusuo*) Dhondup Gyal s'est suicidé en 1985, laissant des émules désespérées devant son geste, mais surtout un trou béant dans l'articulation d'un nationalisme laïc encore à ses balbutiements.

En exil aussi certains penseurs s'écartent du nationalisme religieux. Ce sont eux qui font le plus souvent les frais du phénomène de censure et de boycott que nous avons décrit précédemment (*voir* sect.3.2.4.). Paradoxalement, malgré la liberté d'expression en exil, l'espace nécessaire au développement d'un nationalisme laïc demeure assez restreint. Le Centre des hautes études tibétaines *Amnye Machen* est le berceau de ce mouvement encore embryonnaire.⁷⁶ Ce centre qui existe depuis 14 ans a été fondé par quatre intellectuels tibétains⁷⁷ qui trouvaient que la société tibétaine négligeait les sphères scientifique et académique. Cet organisme s'est aussi donné la mission d'être un pont entre la diaspora et les Tibétains en République Populaire de Chine. Alimenté en partie par le mouvement nationaliste séculier du Tibet, il n'est pas surprenant qu'en Inde, l'éditeur du poète Dhondup Gyal ait été l'institut *Amnye Machen*. De plus, le centre avait créé dans le milieu des années 1990 un programme de traduction d'œuvres politiques choisies comme le combat de Gandhi, les idées de Thoreau ou encore la lutte de la leader birmane Aung San Suu Kyi. Par ce

⁷⁶ Voir le site www.amnyemachen.org pour un aperçu des activités et du rayonnement de l'institut.

⁷⁷ Un des fondateurs de ce centre n'est nul autre que Jamyang Norbu, un intellectuel de renom victime de la censure en exil dont nous avons fait mention dans la section 3.2.4.

programme, l'institut comblait ainsi un besoin criant dans la société tibétaine : l'impossibilité d'avoir accès à la littérature étrangère dans sa langue maternelle. Faute de ressources financières, cette initiative est restée sans lendemain depuis quelques années.

D'autre part, le développement du nationalisme laïc en exil passe par un détour aux États-Unis. Par le biais de ses recherches et de la publication de deux biographies, le tibétologue Melvyn C. Goldstein a fait redécouvrir à la société tibétaine deux personnages politiques haut en couleur qui chacun à leur manière mettaient de l'avant un nationalisme en butte au *chos srid gnyis'brel*. Dans ses deux livres, Goldstein fait éclater le mythe d'un Tibet politiquement monolithique dont les habitants s'opposaient unanimement au communisme. Dans *A Tibetan Revolutionary : The Political Life and Times of Bapa Phüntso Wangye* (2004), le chercheur démontre que le leader Phüntso Wangye a été séduit par les idées marxistes au point de lancer un parti communiste tibétain dans les années 1930-1940. Sa ferveur nationaliste, il l'exprimait par le communisme, selon lui la planche de salut du peuple tibétain qui devait se débarrasser des institutions politiques traditionnelles. Ironiquement, le plus communiste de tous les nationalistes tibétains tombera en disgrâce et sera emprisonné pendant 18 ans car trop suspect aux yeux des cadres du PCC à cause de ses prises de position pro-tibétaines. Un sort semblable a été réservé à Tashi Tsering, un autre tibétain pro-socialiste qui s'affichait ouvertement contre le *chos srid gnyis'brel* et qui a volontairement tourné le dos au gouvernement tibétain en exil, convaincu que la vraie révolution se passait au Tibet. (Goldstein, 1997) Peut-être par peur d'exhumer un passé trouble qui ne concorderait pas avec l'histoire officielle mise de l'avant par le GTE, personne dans la diaspora n'a jusqu'à ce jour osé dépoussiérer les archives de ces deux révolutionnaires qui, par leur parcours, ont offert une alternative au nationalisme *vajrayāna*.

Cette incursion dans le nationalisme laïc mis de l'avant par les penseurs tibétains vivant en Chine ne doit pas masquer une autre réalité qui se dessine dans le paysage politico-religieux. Le nationalisme religieux est bien présent au Tibet, mais pour des raisons évidentes, il emprunte des chemins plus subtils. Dans un épisode contemporain qui rappelle la répression beaucoup plus médiatisée du mouvement *Falun Gong*, l'émergence d'une secte millénariste tibétaine a été tuée dans l'œuf. Le fondateur tibétain de la secte des « Héros de Ling », Sonam Phuntsog, prétendait être la réincarnation de Guésar de Ling, un mythique roi-guerrier aux pouvoirs surnaturels dont les récits épiques font partie du folklore tibétain. L'épopée de Guésar de Ling relate l'histoire tibétaine ancienne et aborde ainsi les mythes fondateurs des rois du dharma (voir sect. 2.1). Cette légende aborde la supériorité de la doctrine bouddhiste face aux cultes des pays voisins, mais aussi face aux armées des contrées limitrophes. Ce nationalisme qui se manifestait sous des avatars religieux était menaçant pour le régime : « La secte proposait à ses adeptes un culte qui gravitait autour de la possession médiumnique, des talents de guérisseur et des dons de prophétie du leader. Le mouvement a été rapidement étouffé par les autorités chinoises à cause de ses implications politiques. » (Goldstein et Kapstein, 1998, p.60)

Pour le moment, les Tibétains de part et d'autre de la frontière himalayenne semblent articuler leur nationalisme de manière différente. Bien que le GTE souligne à grands traits l'unité du peuple tibétain, certains artistes et intellectuels de renom restés en terre natale sont désabusés face à un nationalisme exprimé par le *vajrayāna*. Néanmoins, la diaspora et le Pays des Neiges se retrouvent sur la piste politico-religieuse lorsque les Tibétains contestent de manière plus subtile le régime du PCC. Il reste à voir dans l'avenir si ces deux jeunes tibétaines rêveront ensemble ou séparément leur imaginaire collectif.

Les institutions politiques tibétaines en exil ne sont pas des copies du *chos srid gnyis'brel* d'avant 1951. Tout de même, elles sont autant de reflets d'une désécularisation consciente et toujours en marche du gouvernement tibétain en exil. En fait, la sécularisation proprement dite du peuple tibétain ne s'est jamais opérée, malgré les nombreux efforts des dirigeants chinois. À travers notre mémoire, nous avons tenté de démontrer l'échec d'une sécularisation forcée, imposée à une communauté qui perçoit encore aujourd'hui la trame religieuse comme supérieure à toute autre forme d'organisation socio-politique. Nous avons aussi mis en lumière que la théorie de la sécularisation ne tient pas la route lorsqu'elle est appliquée au cas tibétain. Alors que toutes les conditions étaient réunies pour une relégation du croire à la sphère privée, rien de tel ne s'est passé, c'est plutôt la résilience du croire que l'on observe en diaspora. Cette résilience du religieux se matérialise sur deux fronts, à la fois en continuité et en rupture avec le passé.

Novateur, le GTE réinvente sans cesse la tradition. Créé sous l'impulsion du Dalaï-Lama, ce gouvernement, qui n'est maître d'aucun territoire, puise sa légitimité de son association avec le leader religieux, mais aussi par ses prises de position qui réaffirment son attachement à l'union du politique et du religieux sous des nouvelles formes : hymne national, journée de la démocratie, chant du soulèvement du peuple. Conservateur, le GTE porte aussi l'empreinte des institutions passées. Cela se reflète dans le traitement qui est réservé aux voix discordantes en exil, mais aussi dans la recherche d'un consensus utopique sur les moyens d'arriver à une solution de la crise tibétaine. À plus petite échelle, le phénomène se reproduit dans le quotidien des institutions politiques en Inde.

En fin de compte, en réaménageant de fond en comble le rôle de la réincarnation terrestre du Bouddha de la compassion, le Dalai-Lama ne s'est peut-être pas soustrait à son mandat historique. En agissant de la sorte, il a sûrement sauvegardé ce qui est au cœur du *chos srid gnyis'brel*, l'institution des Dalai-Lama. Dans l'imaginaire collectif, il s'inscrit tout à fait dans la lignée des rois du *dharma* qui sauvent, protègent et propagent les enseignements du Bouddha.

Comme mentionné au tout début de ce mémoire, il n'a jamais été question dans notre esprit de quantifier l'avancée politique des Tibétains, mais bien d'analyser les parcours que ces derniers ont empruntés. Or, il semble qu'ils ne soient pas près de construire leurs institutions politiques et de faire valoir leurs points de vue en évacuant toute référence religieuse. Il faut rappeler que même la solution politique au conflit sino-tibétain passe par une solution bouddhiste, soit l'approche dite de la Voie du Milieu. Néanmoins, le peuple tibétain n'est pas un bloc monolithique et l'on voit apparaître, surtout au Tibet, des intellectuels et des artistes qui pensent la nation en dehors du schème traditionnel religieux. D'autre part, la place des moines dans la communauté diasporique, mais aussi au Tibet, est à mi-chemin entre la rupture et la continuité. Ils se démarquent considérablement de leurs prédécesseurs en étant à l'avant-scène des réformes démocratiques en exil et derrière les manifestations indépendantistes en terre natale. Contrairement à ce qu'avancent certains grands théoriciens du nationalisme, nous avons voulu prouver qu'il était possible de penser et d'articuler un nationalisme à l'intérieur d'un paradigme religieux.

En guise de conclusion, qu'arrivera-t-il au GTE -et plus largement aux autres institutions politiques en exil- lorsque le présent Dalai-Lama, déjà septuagénaire, mourra? C'est le leader religieux qui a été l'instigateur du revivalisme de la culture tibétaine en exil et ce sur tous les plans. On peut imaginer un scénario où les tendances au factionnalisme et aux guerres de clocher iraient en s'intensifiant, ce qui

équivaldrait à une perte de légitimité pour le GTE et qui en définitive pourrait menacer sa survie. Cependant, l'élection d'un moine charismatique, Samdhong Rinpoché, au poste de premier ministre réussira peut-être à assurer une transition moins mouvementée. À plus long terme, advenant le cas d'un règlement définitif de la question tibétaine, un choc politico-religieux semble inévitable. Alors que le Dalaï-Lama a toujours réitéré aux fonctionnaires de l'ACT qu'ils devaient se préparer un jour à rentrer au pays pour servir la patrie dans une nouvelle fonction publique en travaillant de pair avec ceux qui oeuvrent présentement au sein des institutions du PCC, le mariage sera sans doute difficile. Après cinquante ans d'exil, le fossé est grand entre la commémoration officielle du *Ganden Phodrang* par le GTE et l'anniversaire de la fondation de la République Populaire de Chine par les cadres tibétains du PCC.

APPENDICE A

LE CHANT DU SOULÈVEMENT DU PEUPLE

Rise up! For ten years now,
The people have been tortured.
We've had it down to our flesh and bone.

In the year 1959,
All the patriots could no longer endure.
The only action was to rise up for the truth and human rights.

Rise up! Rise up all Tibetan peoples!
All peoples of the world,

Support and rise up behind us.
Be witnesses for the truth

Tibet follows its true leader
The Great Protector, His Holiness the Dalai-Lama,
Accepted by Tibetans in and out.

The red-handed butcher-enemy,
The imperialistic Red Chinese,
Will surely be kicked out of Tibet.
Rise up, all patriots!

(Source : Klieger, 1992.)

APPENDICE B

LA PRIÈRE DES PAROLES DE VÉRITÉ

Ô Bouddhas, Bodhisattvas et disciples du passé, présent et futur :
possédant de remarquables qualités immensément aussi vaste que l'océan,
qui regardez tous les êtres sensibles désespérés comme votre enfant unique;
je vous prie de considérer la justesse de mon cri d'angoisse.

La totalité des enseignements du Bouddha dissipe
les souffrances de l'existence cyclique et de la paix orientée sur soi-même;
puissent-ils se répandre et propager la prospérité et le bonheur à travers ce vaste
monde!

Ô détenteurs du Dharma : érudits et pratiquants réalisés;
puissent vos dix pratiques de vertus infinies être souveraines!

Les humbles êtres sensibles sont tourmentés sans relâche par les souffrances,
complètement dominés par leurs faits négatifs qui paraissent interminables et
terriblement intenses.
puissent toutes leurs peurs venant de guerres insoutenables, de famines et de maladies
être apaisées,
afin qu'ils respirent librement un océan de bonheur et de bien-être!

Et particulièrement, êtres pieux du pays des neiges qui, par différents moyens,
Êtes massacrés sans merci par des hordes de barbares appartenant au côté sombre,
laissez, par bonté, le pouvoir de votre compassion se manifester,
afin qu'au plus vite, cesse de couler cette rivière de sang et de larmes!

Ceux-là, impitoyablement cruels, objets de compassion,
aliénés par des émotions démoniaques, qui, de gaieté de cœur,
se détruisent et détruisent les autres;
puissent-ils réaliser l'oeil de la sagesse,
savoir ce qui est à accomplir et ce qui est à abandonner,
et demeurer dans la gloire de l'amitié et de l'amour!

Puisse ce souhait venant du fond du cœur,
de la liberté complète pour tout le Tibet,
attendue depuis si longtemps, se réaliser spontanément.
Accordez-nous bientôt, je vous prie,
la chance de savourer l'heureuse célébration du spirituel lié au pouvoir temporel!

Ô Protecteur Chenrézig, avec compassion prenez soin
de ceux qui ont supporté des myriades d'épreuves,
sacrifiant avec constance, leurs plus précieuses vies, leurs corps, leurs richesses,
pour le bien des enseignements, des pratiquants, du peuple et de la nation!

Ainsi le Protecteur Chenrézig fit de vastes requêtes,
en présence des Bouddhas et des Bodhisattvas,
pour embrasser pleinement la cause du Pays des Neiges.
Puissent les résultats favorables de ces prières apparaître promptement dès à présent!

Par la profonde interdépendance de la vacuité et des formes relatives,
unie au pouvoir de la grande compassion des Trois Joyaux et de leurs Paroles de
Vérité,
et par le pouvoir de l'infailible loi des actions et de leurs fruits,
puisse cette prière véridique s'accomplir rapidement sans entrave!

APPENDICE C

L'HYMNE NATIONAL TIBÉTAIN

Tel un trésor qui exauce tous les vœux de bonheur et de bienfait,
La parole du Bouddha s'élève scintillante comme un diamant.
Vous Protecteurs qui veillez sur l'immense royaume de la Doctrine et des êtres,
Puissiez-vous étendre votre amour et votre compassion
Tel un océan sur le monde et dans l'univers.
Que la tête de l'Empereur, couronné de cent vérités,
puisse atteindre le zénith.
Qu'une joie et un bonheur infinis recouvrent l'ensemble des trois provinces du Tibet,
afin que rayonne la gloire prestigieuse du pouvoir spirituel et temporel.
Que l'enseignement du Bouddha irradie dans les dix directions,
Et amène tous les êtres de tous les univers
jusqu'au bonheur et à la paix.
Les qualités de la Doctrine et du peuple tibétain,
Resplendissent tel un soleil aux cent mille rayons bienfaisants.
Puisse leur pouvoir éclatant être victorieux
du combat contre la sombre ignorance.

(Source : GTE www.tibet.net, 2006.)

LEXIQUE DES MOTS TIBÉTAINS

'gro ba mi'i thob thang	droits de l'Homme
'jam dpal dbyangs (Jampelyang)	bouddha de la sagesse
'jig rten	temporel, séculier
a gu pad ma (Aku Pema)	synonyme de Dalaï-Lama
bka' lon khri pa (kalon tripa)	premier ministre
bka' brgyud pa	de la secte kagyu
bka' shag (Kashag)	Cabinet des ministres
bla ma	lama, professeur
bod kyi gzhon nu'i tshogs pa	Congrès de la jeunesse tibétaine
bod kyi thebs rtsa	Tibet Fund
bod rgyal khab kyi rgyal glu	hymne national tibétain
bon	religion pré-bouddhiste
bstan dgra	ennemis de la doctrine bouddhiste
btsan rgyal rgya	impérialisme chinois
chos	dharma, par extension religion
chos 'jig rten pa'i lugs la sgyur ba	sécularisation
chos kyi khyad chos snub pa	sécularisation
chos rgyal	rois du dharma
chos srid gnyis 'brel	union du politique et du religieux
chu bzhi gang drug (Chushi Gangdruk)	mouvement de résistance tibétain
dga' gdong (Gadong)	oracle
dga'l ldan pho brang (Ganden Podrang)	gouvernement tibétain
dge shes	docteur en philosophie bouddhiste
dge lugs pa	de la secte gélug
dkyil 'khor	mandala
dmangs gtso'i dus dran	jour de la démocratie
dpal 'byor mi lus	précieuse vie humaine
dpal ldan lha mo (Palden Lhamo)	déesse protectrice du peuple tibétain
gang ris bskor ba'i zhing khams	pays entouré des montagnes enneigées
gdan sa gsum	Les trois sièges <i>gélug</i> : Ganden, Drepung, Sera
gnas chung (Netchung)	oracle d'État
gsum cu'i dus dran (Sumchu Deuten)	commémoration du 10 mars 1959
gter ston	découvreur de reliques et de trésors
gung	titre honorifique
kha bral ring lugs pa	séparatiste, partitionniste (étiquette du PCC)

mi dmangs langs glu (Mimang Langlu)	Chant du soulèvement du peuple
mi dmangs tshog'du (MimangTsongdu)	mouvement nationaliste tibétain
nang pa	un bouddhiste, un pratiquant
pe har rgyal po (Pehar Gyalpo)	esprit tutélaire du Tibet
rang btsan lag deb (Rangzen Lakdeb)	taxe volontaire d'indépendance
rang khrim	morale personnelle
rdo rje drags ldan (Dorje Drakden)	
rgyal ba rin po che (Gyalwa Rinpoche)	synonyme de Dalaï-Lama
rgyal po	roi
rgyun las thog chung	comité national permanent du GTE
rin po che	titre de professeur, précieux
rnying ma pa	de la secte nyingma
rtsis khang (Tsigang)	Bureau foncier dans le système traditionnel
sa skya pa	de la secte sakya
shag tshang	« famille » de moines
sku mdun (Kundun)	synonyme de Dalaï-Lama
smon lam chen mo (Monlam Chemmo)	fête de la « Grande Prière »
sprul sku	réincarnation reconnue
spyen ras gzigs (Chenrézig)	bouddha de la compassion
srid phyogs	sécularisme
srung ma dmar nag gnyis	deux déités protectrices des Tibétains
Tshongs 'du rgyas 'dzom (Tshongdu Gyentsom)	Assemblée nationale du système traditionnel
yab gzhis	membres de la famille du Dalaï-Lama
ye shes nor bu (Yéshé Norbu)	synonyme de Dalaï-Lama
yig tshang (Yigtsang)	Cabinet religieux du système traditionnel
yul srol	tradition, traditionnel
zhabs pad (shape)	ministre

LEXIQUE DES MOTS SANSKRITS

Aśoka	souverain indien (273-232 av. J-C.)
avalokiteśvara	Bouddha de la compassion
bodhisattva	être illuminé compatissant et altruiste
dharma	enseignements du Bouddha
samsāra	cycle de l'existence
sangha	communauté monastique
stūpa	Élément d'architecture bouddhiste
vajrayāna	véhicule du diamant
vinaya	règles, éthique monastique

BIBLIOGRAPHIE

- Anand, Dibyesh. 2000. « (Re)imagining nationalism: identity and representation in the Tibetan diaspora of South Asia ». *Contemporary South Asia*, vol. 9, no 3, p. 271-287.
- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined communities : reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso, 160 p.
- Ardley, Jane. 2003. « Learning the art of democracy? Continuity and change in the government-in-exile ». *Contemporary South Asia*, vol. 12, no 3 (septembre), p. 349-363.
- Avedon, John F. 1985. *Loin du pays des neiges*. Paris: Calmann-Lévy, 355 p.
- Balandier, Georges. 1994. *Le dédale pour en finir avec le XXe siècle*. Paris: A. Fayard, 236 p.
- Barnett, Robert, et Shirin Akiner. 1994. *Resistance and reform in Tibet*. Bloomington: Indiana University Press, 314 p.
- Berger, Peter L., et Jean-Luc Pouthier. 2001. *Le réenchantement du monde*. Paris: Bayard, 184 p.
- Bernstorff, Dagmar, et Hubertus Von Welck. 2004. *Exile as challenge the Tibetan diaspora*. New Delhi: Orient Longman, 488 p.
- Bishop, Peter. 1989. *The myth of Shangri-La : Tibet, travel writing, and the western creation of sacred landscape*. Berkeley: University of California Press, 308 p.
- Blezer Henk et A. Zadoks. 2002. *Religion and secular culture in Tibet. Tibetan studies : proceedings of the Ninth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Leiden 2000*. Coll. « Brill's Tibetan studies library, 2/2 ». Boston: Brill, 470 p.
- Blondeau, Anne-Marie, et Katia Buffetrille. 2002. *Le Tibet est-il chinois? : réponses à cent questions chinoises*. Paris: Albin Michel, 463 p.

- Boyd, Helen R. 2004. *The future of Tibet : the government-in-exile meets the challenge of democratization*. Coll. «Asian thought and culture ; v. 55». New York: Peter Lang, 121 p.
- Bruce, Steve. 1992. *Religion and modernization : sociologists and historians debate the secularization thesis*. Oxford Oxford ; Toronto: Clarendon Press ; Oxford University Press, 227 p.
- Calkowski, Marcia S. 1997. «The Tibetan diaspora and the politics of performance». In *Tibetan culture in the diaspora : papers presented at a panel of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995*, p. 51-58. Vienne: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Conboy, Kenneth J., et James Morrison. 2002. *The CIA's secret war in Tibet*. Coll. «Modern war studies». Lawrence: University Press of Kansas, 301 p.
- Davie, Grace. 2001. «Europe : l'exception qui confirme la règle?». In *Le réenchantement du monde*, p. 99-128. Paris: Bayard.
- De Villers, Marie-Eva. 2004. *Multi dictionnaire de la langue française*, 4e éd. Montréal: Québec Amérique, 1542 p.
- Dhongthog, T.G. 1995. *The new light English-Tibetan dictionary*. Dehra Dun: Library of Tibetan Works & Archives, 524 p.
- Dobbelaere, Karel. 2002. *Secularization : an analysis at three levels*. Coll. «Gods, humans, and religions, no. 1». Bruxelles ; New York: P.I.E.-Peter Lang, 214p.
- Dobbelaere, Karel. 2000. «Toward an integrated perspective of the processes related to the descriptive concept of secularization». In *The secularization debate* p. 21-40. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Dodin, Thierry, et Heinz Räther. 2001. *Imagining Tibet: perceptions, projections and fantasies*. Boston: Wisdom Publications, 465 p.
- Dortier, Jean-François. 2004. *Le dictionnaire des sciences humaines*. Auxerre: Éditions Sciences humaines, 875 p.
- Dreyfus, Georges. 2002. «Tibetan religious nationalism: western fantasy or empowering vision?». In *Tibet, self, and the Tibetan diaspora : voices of difference*, p. 37-56. Leiden ; Boston: Brill.

- Dunham, Mikel. 2004. *Buddha's warriors : the story of the CIA-backed Tibetan freedom fighters, the Chinese invasion, and the ultimate fall of Tibet*. New York: J.P. Tarcher, 433 p.
- Ferenczi, Thomas, et Jean Baubérot. 2003. *Religion et politique, une liaison dangereuse? : 14e Forum Le Monde-Le Mans, 25 au 27 octobre 2002*. Bruxelles: Éditions Complexe, 254 p.
- French, Rebecca R. 2001. «Conversation with Tibetans? Reconsidering the relationship between religious beliefs and secular legal discourse.». *Law and Social Inquiry*, vol. 26, no 1 (hiver), p. 95-112.
- _____. 1995. *The golden yoke : the legal cosmology of Buddhist Tibet*. Ithaca: Cornell University Press, 404 p.
- Gauchet, Marcel. 2003. «Neutralité, pluralisme, identités: les religions dans l'espace public démocratique». In *Religion et politique, une liaison dangereuse? : 14e Forum Le Monde-Le Mans, 25 au 27 octobre 2002*, p. 53-60. Bruxelles: Éditions Complexe.
- Gellner, Ernest. 1983. *Nations and nationalism*. Ithaca: Cornell University Press, 150p.
- Goldstein, Melvyn C., Dawei Sherap et William R. Siebenschuh. 2004. *A Tibetan revolutionary : the political life and times of Bapa Phüntso Wangye*. Berkeley, Calif. ; London: University of California Press, 371 p.
- Goldstein, Melvyn C. et Ngawang Thondup Narkyid. 1999. *English-Tibetan dictionary of modern Tibetan*, Dharamsala: Library of Tibetan Works & Archives, 342 p.
- Goldstein, Melvyn C. et Matthew Kapstein. 1998. *Buddhism in contemporary Tibet religious revival and cultural identity*. Berkeley: University of California Press, 207 p.
- Goldstein, Melvyn C., William R. Siebenschuh et Tsering Tashi. 1997. *The struggle for modern Tibet : the autobiography of Tashi Tsering*. London: M.E. Sharpe, 207 p.
- Goldstein, Melvyn C. et Gelek Rimpoche. 1989. *A history of modern Tibet 1913-1951 : the demise of the Lamaist state*. Berkeley: University of California Press, 898 p.

- Grasdorff, Gilles Van et Edgar Tag. 1998. *Panchen-Lama otage de Pékin*. Paris: Ramsay, 369 p.
- Gyatso, Tenzin. 1999. «Buddhism, asian values, and democracy». *Journal of Democracy*, vol. 10, no 1, p. 3-7.
- Harris, Ian Charles. 1999. *Buddhism and politics in twentieth-century Asia*. London ; New York: Continuum, 300 p.
- Haynes, Jeffrey. 1998. *Religion in global politics*. London ; New York: Longman, 243 p.
- Haynes, Jeff. 1997. «Religion, secularisation and politics: a postmodern conspectus». *Third World Quarterly*, vol. 18, no 4 (septembre), p. 709-728.
- Hermet, Guy, Bertrand Badie, Pierre Birnbaum et Philippe Braud. 2005. *Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques*, 6e éd. Paris: A. Colin, 404 p.
- Hervieu-Léger, Danièle. 2003. «Les identités religieuses en modernité: décomposition, composition et recomposition». In *Religion et politique, une liaison dangereuse? : 14e Forum Le Monde-Le Mans, 25 au 27 octobre 2002*, p. 21-24. Bruxelles: Éditions Complexe.
- Hervieu-Léger, Danièle. 2001. *La religion en miettes, ou la question des sectes*. Paris: Calmann-Lévy, 222 p.
- Hervieu-Léger, Danièle. 1997. «Croire en modernité: au-delà de la problématique des champs religieux et politique». In *Religion et démocratie*, p. 361-381. Paris: A. Michel.
- Hervieu-Léger, Danièle. 1993. *La religion pour mémoire*. Coll. «Sciences humaines et religions.». Paris: Cerf, 273 p.
- Hobsbawm, E. J. 1990. *Nations and nationalism since 1780 : programme, myth, reality*. Cambridge England ; New York: Cambridge University Press, 191 p.
- Klieger, P. Christiaan. 2002. *Tibet, self, and the Tibetan diaspora : voices of difference. Tibetan studies: proceedings of the ninth seminar of the*

International Association for Tibetan Studies, Leiden 2000. Coll. «Brill's Tibetan studies library ; v. 2/8». Boston: Brill, 256 p.

Klieger, P. Christiaan. 1997. «Shangri-La and hyperreality: a collision in Tibetan refugee expression». In *Tibetan culture in the diaspora : papers presented at a panel of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995*, p. 59-68. Vienne: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Klieger, P. Christiaan. 1992. *Tibetan nationalism : (the role of patronage in the accomplishment of national identity)*. Berkeley, CA: Folklore Institute, 164 p.

Kolas, Ashild. 1996. «Tibetan nationalism: the politics of religion». *Journal of Peace Research*, vol. 33, no 1, p. 51-66.

Korom, Frank J. 1997a. *Constructing Tibetan culture : contemporary perspectives*. St-Hyacinthe, Quebec: World Heritage Press, 230 p.

Korom, Frank J. 1997b. *Tibetan culture in the diaspora : papers presented at a panel of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995*. Coll. «Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens. ; no 23». Vienne: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 119 p.

Liogier, Raphaël. 2004. *Le bouddhisme mondialisé : une perspective sociologique sur la globalisation du religieux*. Paris: Ellipses, 638 p.

Lopez, Donald S. 1998. *Prisoners of Shangri-La : Tibetan Buddhism and the West*. Chicago: University of Chicago Press, 283 p.

Mclagan, Margaret J. 1996. «Mobilizing for Tibet : transnational politics and diaspora culture in the post-cold war era». Thèse de doctorat, New York University, 2 v., 613 feuillets.

Michael, Franz H. 1982. *Rule by incarnation : Tibetan Buddhism and its role in society and state*. Boulder, Colo.: Westview Press, 227 p.

Michel, Patrick. 1997. *Religion et démocratie*. Paris: Albin Michel, 380 p.

- Michel, Patrick. 1994. *Politique et religion la grande mutation*. Paris: Albin Michel, 171 p.
- Misra, Amalendu. 2003. «A nation in exile: Tibetan diaspora and the dynamics of long distance nationalism». *Asian Ethnicity*, vol. 4, no 2 (juin), p. 189-206.
- Norbu, Jamyang. 1999. «Christian missionaries and Tibet». *Lungta Amnye Machen Institute*, no 11.
- Parenti, Michael. 2003. «Friendly Feudalism: The Tibet Myth». *New Political Science*, vol. 25, no 4 (décembre), p. 579-590.
- 'Phrim Las, Dung Dkar Blo Dzang. 1991. *The merging of religious and secular rule in Tibet*. Chen Guangsheng. Beijing: Foreign Languages Press, 135 p.
- Phuntso, Tsewang. 2004. «Government in exile». In *Exile as challenge the Tibetan diaspora*, p. 125-149. New Delhi: Orient Longman.
- Piette, Albert. 1993. *Les religiosités séculières*. Coll. «Que sais-je? 2764». Paris: Presses universitaires de France, 127 p.
- Rahul, Ram. 1995. *The Dalai Lama, the institution*. New Delhi: Vikas Pub. House, 130 p.
- Rgyal, Don Grub. 1994. *Torrents of youth and selected writings (lang tsho'i rbab chu dang ljags rtsom bdams sgrig)*. New Delhi: Amnye Machen Institute, 249 p.
- Robin, Françoise. 2002. «The unreal world of Tibetan free verse poetry: a preliminary study on topics and themes in contemporary Tibetan free verse poetry». In *Religion and secular culture in Tibet. Tibetan studies : proceedings of the Ninth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Leiden 2000*, p. 451-470, Boston: Brill.
- Saklani, Girija. 1984. *The uprooted Tibetans in India : a sociological study of continuity and change*. New Delhi, India: Cosmo 452 p.
- Samuel, Geoffrey. 1993. *Civilized shamans : Buddhism in Tibetan societies*. Washington DC: Smithsonian Institution Press, 725 p.
- Sangay, Lobsang. 2003. «Tibet: exile's journey». *Journal of Democracy*, vol. 14, no 3, p. 119-130.

- Schwartz, Ronald David. 1994. *Circle of protest : political ritual in the Tibetan uprising, 1987-92*. New York: Columbia University Press, 263 p.
- Shakya, Tsering. 1999. *The dragon in the land of snows : a history of modern Tibet since 1947*. New York: Columbia University press, 574 p.
- Shakya, Tsering. 1994a. «Introduction: the development of modern Tibetan studies». In *Resistance and reform in Tibet*, p. 1-14. Bloomington: Indiana University Press.
- Shakya, Tsering. 1994b. «Politicisation and the Tibetan language». In *Resistance and reform in Tibet*, p. 157-165. Bloomington: Indiana University Press.
- Shiromany, A.A. 1998. *The political philosophy of His Holiness the XIV Dalai Lama*. New Delhi: Tibetan Parliamentary and Policy Research Center, 477 p.
- Sparham, Gareth et Lobsang Gyatso. 1998. *Memoirs of a Tibetan Lama*. Ithaca: Snow Lion Publications 328 p.
- Sperling, Elliot. 1994. «The rhetoric of dissent: Tibetan panphleteers». In *Resistance and reform in Tibet*, p. 267-284. Bloomington: Indiana University Press.
- Stark, Rodney. 2000. «Secularization, R.I.P.». In *The secularization debate*, p. 41-66. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Stark, Rodney, et William Sims Bainbridge. 1985. *The future of religion : secularization, revival, and cult formation*. Berkeley: University of California Press, 571 p.
- Stein, Rolf Alfred. 1987. *La civilisation tibétaine*, Paris: L'Asiathèque 252 p.
- Stoddard, Heather. 1994. «Tibetan publications and national identity». In *Resistance and reform in Tibet*, p. 121-156. Bloomington: Indiana University Press.
- Ström, Axel Kristian. 1997. «Between Tibet and the West: on traditionality, modernity and development of monastic institutions in the Tibetan diaspora». In *Tibetan culture in the diaspora : papers presented at a panel of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995*, p. 33-50. Vienne: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

- Swatos, William H. et Kevin J. Christiano. 2000. «Secularization theory : the course of a concept». In *The secularization debate*, p. 1-20. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Thargyal, Rinzin. 1997. «Is there a process of secularization among the Tibetans in exile?». In *Tibetan culture in the diaspora : papers presented at a panel of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995*, p. 25-32. Vienne: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Thargyal, Rinzin et Per Kvaerne. 1993. «Bon, buddhism and democracy. The building of a Tibetan national identity». *Nordic Institute of Asian Studies Report*, no 12, p. 27-51.
- Thibaud, Paul. 2003. «La politique a besoin de la religion». In *Religion et politique, une liaison dangereuse? : 14e Forum Le Monde-Le Mans, 25 au 27 octobre 2002*, p. 35-46. Bruxelles: Éditions Complexe.
- Tsomo, Tsering. 2004. «Parliament in exile». In *Exile as challenge the Tibetan diaspora*, p. 150-166. New Delhi: Orient Longman.
- Turell, Wylie. 1959. «A standard system of Tibetan transcription». *Harvard Journal of Asian Studies*, no 22, p. 261-267.
- Verhaegen, Ardy. 2002. *The Dalai lamas : the institution and its history*. Coll. «Emerging perceptions in Buddhist studies ; no. 15». New Delhi: D. K. Printworld, 203 p.
- Westerlund, David. 1996. *Questioning the secular state : the worldwide resurgence of religion in politics*. New York: St. Martin's Press, 428 p.

Sources Internet

- «Amnye Machen Institute Tibetan Centre for Advanced Studies». En ligne.
<<http://www.amnyemachen.org>>. (Consulté le 20 novembre 2005)
- Gyalpo, Dhundup 2005. «Musings on election day». *Tibetan Bulletin Online*, vol. 9, no 5 (septembre - octobre). En ligne.
<<http://www.tibet.net/en/tibbul/2005/0910/lastpage1.html>>.
- Gyalpo, Dhundup 2004. «‘World’s smallest democracy’: the challenges ». *Tibetan Bulletin Online*, vol. 8, no 6 (novembre - décembre). En ligne.
<<http://www.tibet.net/en/tibbul/2004/1112/features1.html>>.

- «Hymne national Tibétain (bod rgyal khab kyi rgyal glu)». In «*The Official website of the Central Tibetan Administration*». En ligne.
<http://tibet.net/en/tibet/anthem.html>. (Consulté le 12 mai 2006)
- Lixiong, Wang. 2002 «Reflections on Tibet». *New Left Review*, vol. 14 (mars - avril), p. 79-111. En ligne. <http://newleftreview.org/?page=article&view=2380>.
- «Nitharta Tibetan Software Online Tibetan English Dictionary». In «*Nitartha International : ancient wisdom for the modern mind*». En ligne.
http://www.nitartha.org/dictionary_search04.html. (Consulté le 16 avril 2006)
- Norbu, Thubten Jigme et Taktser Tulku. «Rangzen Alliance». In «*World council of Tibetans for an independent Tibet*». En ligne.
<http://www.rangzen.net/eng/alliance/index.html>. (Consulté le 16 avril 2006)
- Rinchen, Kelsang. 2002. «Tibetan Administration to commemorate the founding year of Ganden Phodrang ». *Tibetan Bulletin Online*, vol. 6, no 1 (janvier - avril). En ligne. <http://tibet.net/en/tibbul/2002/0201/commemoration.html>.
- Tenzin, Samdhong Lobsang. 2001. «Samdhong Rinpoche speaks». *Tibetan Bulletin Online*, vol. 5, no 4 (septembre - octobre). En ligne.
<http://www.tibet.net/en/tibbul/2001/0109/sr.html>.
- «The Official website of the Central Tibetan Administration». En ligne.
<http://www.tibet.net>.
- «The official journal of the Central Tibetan Administration of His Holiness the Dalai Lama». In «*Tibetan Bulletin Online*». En ligne.
<http://www.tibet.net/tibbul/>. (Consulté le 16 avril)
- Thinley, Pema 1997 (août). «Democratise or be damned». *Tibetan Review*. En ligne.
http://tibetan.review.to/art_pt_02.html#edge.
- «Tibetan Review». En ligne. <http://tibetan.review.to/>. (Consulté le 5 septembre 2005)
- Tsering, Lhasang 1986. «Empty Resolutions». *Tibetan Review*, vol. XXI, no 12 (décembre). En ligne. <http://tibetan.review.to/art.html>.
- Wangyal, Tsering 1996 (février). «Choosing Leaders». *Tibetan Review*. En ligne.
http://tibetan.review.to/art_tw_02.html#edge.

- Zakaria, Fareed. 1994. «A conversation with Lee Kuan Yew». *Foreign Affairs*, no mars - avril En ligne.
[<http://www.foreignaffairs.org/19940301faessay5100/fareed-zakaria/a-conversation-with-lee-kuan-yew.html>](http://www.foreignaffairs.org/19940301faessay5100/fareed-zakaria/a-conversation-with-lee-kuan-yew.html) .
2004. «NDPT convenes annual meeting, elects new president ». *Tibetan Bulletin Online*, vol. 8, no 3 (mai-juin). En ligne.
[<http://www.tibet.net/en/tibbul/2004/0506/dd3.html>](http://www.tibet.net/en/tibbul/2004/0506/dd3.html) .
2004. «His Holiness' address to the Assembly of Tibetan people's deputies». *Tibetan Bulletin Online*, vol. 6, no 8 (novembre-décembre). En ligne.
[<http://www.tibet.net/en/tibbul/2004/1112/documentation2.html>](http://www.tibet.net/en/tibbul/2004/1112/documentation2.html) .
2004. «16 candidates short-listed for election of 3 deputies ». *Tibetan Bulletin Online*, vol. 8, no 3 (mai - juin). En ligne.
[<http://www.tibet.net/en/tibbul/2004/0506/dd4.html>](http://www.tibet.net/en/tibbul/2004/0506/dd4.html) .
2004. «Seventh session of the ATPD ends, Kashag's expansion marred». *Tibetan Bulletin Online*, vol. 8, no 2 (mars - avril). En ligne.
[<http://www.tibet.net/en/tibbul/2004/0304/tn17.html>](http://www.tibet.net/en/tibbul/2004/0304/tn17.html) .
2004. «Domed Deputy's Election Short of Minimum Percentage of Vote». *Tibetan Bulletin Online*, vol. 8, no 1. En ligne.
[<http://www.tibet.net/en/tibbul/2004/0102/intn16.html>](http://www.tibet.net/en/tibbul/2004/0102/intn16.html) .
2004. «I appreciate those who find fault with my administration, says Samdhong Rinpoche». *Tibetan Bulletin Online*, vol. 8, no 2 (mars - avril). En ligne.
[<http://www.tibet.net/en/tibbul/2004/0304/focus2.html>](http://www.tibet.net/en/tibbul/2004/0304/focus2.html) .
2003. «Kashag stages walkout, seeks probe». *Tibetan Bulletin Online*, vol. 7, no 4 (septembre - octobre). En ligne.
[<http://www.tibet.net/en/tibbul/2003/0903/ss3.html>](http://www.tibet.net/en/tibbul/2003/0903/ss3.html) .
2003. «Kashag attends house but sticks to its decision». *Tibetan Bulletin Online*, vol. 7, no 4 (septembre - octobre). En ligne.
[<http://www.tibet.net/en/tibbul/2003/0903/ss4.html>](http://www.tibet.net/en/tibbul/2003/0903/ss4.html) .
2002. «Satyagraha in exile ». *Tibetan Bulletin Online*, vol. 6, no 3 (juillet - septembre). En ligne.
[<http://www.tibet.net/en/tibbul/2002/0207/interview.html>](http://www.tibet.net/en/tibbul/2002/0207/interview.html) .

2002. «His Holiness the Dalai Lama's message to the third session of Tibetan Assembly ». *Tibetan Bulletin Online*, vol. 6, no 1 (janvier-avril). En ligne.
<http://www.tibet.net/en/tibbul/2002/0201/hh_message.html>.
2001. «Governing in exile». *Tibetan Bulletin Online*, vol. 5, no 4 (septembre - octobre). En ligne.
<http://www.tibet.net/en/tibbul/2001/0109/gov_in_exile.html>.
2000. «Statement of the Kashag on the 40th Anniversary of Tibetan Democracy Day». *Tibetan Bulletin Online*, vol. 4, no 4 (septembre - décembre). En ligne.
<<http://www.tibet.net/en/tibbul/2000/0009/documentation.html>>.
1998. «Thubten Samdup ». In «*International Tibet Independence Movement*». En (Consulté le 22 novembre 2005)